

Den skymda sikten:

Iris Murdochs platonism i *Metaphysics as a Guide to Morals*



Göteborgs universitet
Liberal Arts: kandidatexamen
LIB160. 2017
Handledare: Börje Bydén
Examinator: Moa Ekbohm

Hektor Löfgren

Innehållsförteckning

1. Inledning	2
2. Introduktion till Metaphysics as a Guide to Morals	4
3. Murdochs Eros	5
3.1 Problematisering av Murdochs Eros	9
3.1.1 Faidros	9
3.1.2 Staten	13
3.1.3 Gästabudet och sammanställning	18
4. Murdochs Ego	25
4.1 Problematisering av Murdochs Ego	30
5. Slutreflektion	37
Källförteckning:	41

”Likadant är det med sådana här sammankomster: om de samlar sådana män som vi anser oss vara lite till mans, då behövs det inte någon främmande röst och inte heller några diktare: dem kan man aldrig fråga vad de menar, och ofta när man anför diktare i sin argumentering påstår somliga att de menar en sak, andra att de menar en annan sak när diskussionen gäller en fråga som de inte själva kan reda ut. Nej, sådana sammankomster undviker män av vår sort: de umgås med varandra av egen kraft, och i egna resonemang prövar de varann och låter sig prövas. Det är snarare sådana personer som jag tycker att du och jag bör efterlikna: låt oss lämna diktarna därhän, låt oss diskutera inbördes med egna inlägg och pröva sanningen och oss själva.” (Protagoras 347e-348a)¹

1. Inledning

”Stor är striden!”, säger Sokrates i *Staten* till Glaukon, med åsyftning på kampen mellan godhet och dess motsats (*Staten* 608b). Enligt Sokrates utspelar sig denna i allt väsentligt mellan kunskap och okunnighet, och jag är benägen att instämma. Iris Murdoch, som är min huvudsakliga samtalspartner i föreliggande text, tog själv del i denna strid och lämnade goda och betydelsefulla bidrag, till såväl sina kollegor inom den akademiska filosofin, som den litterära mänskligheten i stort. Platon utövade ett stort inflytande på Murdoch litterärt och filosofiskt (Conradi 2001), vilket framgår tydligt i hennes sista filosofiska verk *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992). Detta verk påminner därtill om Platons dialoger i det att vi i båda fallen får ta del såväl frågvishet som ovisshet. I Platons fall kan vi ana att han själv var väl medveten om att dialogerna skulle komma att orsaka huvudbry för alla utom de redan invigda, och att detta från Platons sida var ett medvetet val.

I sina dialoger ger Platon uttryck för en påtaglig misstänksamhet mot det skrivna ordet (*Faidros*, 275a-278a). Vad som stod på spel var långt mycket mer än risken att bli missförstådd, vilket de ovan citerade orden vittnar om. Skrivna ord lyssnar inte, de talar, och de som hör dem invaggas i en falsk tro om att de besitter kunskap, när allt de har är en åsikt som i bästa fall råkar vara sann – i värsta fall en vilseledande skugga. Texten riskerar att ge upphov till fängslande dogmer, istället för befriande perspektiv. *Faidros*, i dialogen med samma namn, förebrås av Sokrates på förekommen anledning när denne, efter att ha fått en fråga av högsta relevans, rådfrågar Hippokrates’ tyckande, istället för sitt eget tänkande (*Faidros*, 270c-e).

Murdoch, själv skönlitterär författare, var inte lika negativt inställd till skrift som Platon, men hon ville, precis som Sokrates i Platons dialoger, att vi skulle se och sträva efter verklig perfektion, låta det godas dragningskraft få oss att bli bättre. I detta avseende kan vi utan tvekan kalla henne platonist. Som jag ämnar visa var hennes begreppspar ”godhet” och ”ondska”

¹ Samtliga Platon-citat är, om annat ej angetts, från Jan Stolpes översättningar.

emellertid inte nödvändigtvis Platons. En av mina uppgifter i denna text är att visa på denna skillnad mellan henne och Platon; en skillnad som är större än hon själv vill kännas vid (MGM s. 511). Detta är emellertid inte för att förebrå henne någon bristande förståelse; ingen äger Platon och tar vi till oss budskapet i inledningscitaten ovan så skulle han själv nog knappast se sina egna åsikter som verkligt relevanta – det viktiga är att ”vi prövar sanningen hos oss själva” (*Protagoras*, 348a). Syftet är istället positivt, och tvåfaldigt: jag ämnar dels att göra bruk av Murdochs annorlunda läsning av Platon för att med dess hjälp se hans dialoger med nya ögon, dels använda de diskrepanser mellan den tolkning Murdoch företräder och den jag själv anser mest trolig, för att skänka visst ljus över hur vi bör läsa Murdochs *Metaphysics as a Guide to Morals* (hädanefter MGM). Om detta ljus räcker till för att belysa något av vikt är upp till andra att bedöma.

Jag har valt att fokusera främst på Murdochs användning av Platon i MGM, och kommer således att i största möjliga mån undvika att blanda in Murdochs tidigare filosofiska verk, så som *The Fire and the Sun* (1977) eller *On the Sovereignty of Good* (1970). Inte heller andras tolkningar av Murdochs MGM kommer att tas upp, då jag inte funnit någon sådan med relevans för föreliggande projekt. Med detta sagt ska ändå sägas att jag har haft särskilt *The Saint & the Artist* (2001) av Peter J. Conradi och Judith Broackes’ eminenta introduktion till *Iris Murdoch, Philosopher* (2012) som vägledande läsning. Jag har också bekantat mig med publikationer av Maria Antonaccio² och Nora Hämläinen³ för att få en uppfattning om hur varierande uppfattningarna är rörande Murdochs filosofi. För precis som Platon tycks Murdoch med MGM väcka många tankar och frågor; fler sådana än tydliga svar.

Att vända sig till just Platon föll sig naturligt på grund av hans ojämförliga betydelse i MGM; Platon och hans dialoger figurerar på mer än 100 av bokens ca 500 sidor och han är den ende där som Murdoch explicit binder sig till tankemässigt; hon hävdar själv att det filosofiska budskap hon förmedlar i MGM är en modern version av Platons (MGM s. 511).

Murdochs tolkning och positiva användning av Platons filosofi samlas någorlunda väl under begreppen *eros* och *ego*, men kompletteras av ett slags negerande eller nedtonande av hans mer metafysiska inslag. Medan *eros* och *ego* bygger upp hennes moralfilosofi tillika moralpsykologi, spelar Murdoch samtidigt ner de anspråk som Platon gör beträffande verkligheten (bl.a. *Faidros*, 247c-e, *Staten*, 479b, 484b, 490b, 494a, 505b, 507a-b). Den

² Antonaccio, Maria. ”The Virtues of Metaphysics: A Review of Iris Murdoch's Philosophical Writings.” *Journal of Religious Ethics* 29, no. 2 (2001): 309-35.; Antonaccio, Maria, *A Philosophy to Live By* (2012)

³ Hämläinen, Nora. ”What Is Metaphysics in Murdoch's *Metaphysics as a Guide to Morals*.” *SATS* 14, no. 1 (2013): 1-20.

huvudsakliga diskussionen kommer därför att uppehålla sig vid de konstruktiva delarna i Murdochs filosofiska bygge, dvs. de som rör begreppen *eros* och *ego*, medan hennes hantering av de mer klassiskt metafysiska inslagen hos Platon tas upp först i den slutliga reflektionen. Min förhoppning är att läsaren, trots det nödtvungna i att prioritera på detta vis, likväl får en någorlunda fullgod skiss av vad Murdochs moraliska budskap är i MGM i stort.

2. Introduktion till *Metaphysics as a Guide to Morals*

MGM är en rörig, till synes osystematisk skrift. Stilen är essäns. Resonemanget som förs tycks sakna stringens, vi hamnar på villovägar, kommer tillbaka till en lämnad tråd, svävar iväg igen. När Broackes nämner att det ligger nära till hands att misstänka att något blivit fel i skapandet av MGM så kan jag relatera till detta direkt (Broackes 2012, s. 83-84). Jag håller emellertid också med Broackes om att tidigare osedd struktur träder fram ju mer man arbetar med materialet; huruvida detta mer är en produkt av hjärnans ovilja att låta något vara osystematiserat, eller ett tecken på att MGM är mer systematisk än den först ger sken, är en annan fråga.

Murdochs centrala tes om det moraliska medvetandet, i sina väsentliga drag redan utarbetad i tidigare publikationer (merparten av Broackes redan nämnda introduktion ger en grundlig och användbar introduktion till dessa), verkar ligga till grund för hela MGM. Vid första genomläsningen av verket slogs jag dock av den stora mängden upprepningar. Varför bemödar sig Murdoch att gång på gång konstatera något hon redan tidigare i samma text konstaterat och utlagt? Nästa iakttagelse i sammanhanget var att upprepningarna egentligen inte var exakta upprepningar. Ordanvändningen förändras successivt eller gradvis. Från att med breda penseldrag måla en bild av ett "consciousness", som genom skapandet av bilder försöker förstå världen, tillkommer nya, snarlika begrepp; snävare varianter, som behandlar särskilda aspekter av medvetandet, varvas med sådana som behandlar det i dess bredaste bemärkelse. Medvetandets föreställningsförmåga blir det verklighetsuppfattande bildskapandet.⁴ Denna bild byts ut eller varieras av ord som "seeing" och "vision", för att i senare delar av boken bli "perception", samtidigt som alla dessa termer stundtals mer eller mindre framstår som synonyma för Murdoch. Hon formulerar sig ofta på ett sätt som för tankarna till Sokrates kommentarer till Prodikos' (kanske överdrivna) distinktionsdragande (*Protagoras*, 358a). Det finns säkerligen nyanseringar här, men det tycks som att hon genom varierandet av

⁴ Murdoch tänker sig en skala där *imagination* (geniets kreativitet) och *fantasy* (illusorisk egoism) utgör positiv respektive negativ pol (MGM s. 321).

beskrivningar accentuerar sitt eget bildskapande – hon ringar med de olika begreppen in den kärna hon söker efter och vill att vi ska se, utan att någonsin riktigt kunna röra vid dess essens.

Relaterade till detta upprepande av hennes centrala slutsatser är de otaliga resonemangen som leder fram till dem. Murdoch gör en poäng av att visa på bredden av filosofiska bryderier, problem och historiska diskussioner som ur hennes synvinkel bottnar i samma problematik, och därigenom också alla på diverse sätt står i relation till den moraliska verklighet hon är i färd att utlägga. Det är som att texten i dess helhet har spiralformad-karaktär; det som först ter sig vara en sluten cirkel (vi kommer tillbaka till samma grundkonstaterande som redan förts fram upprepade gånger) visar sig vara ett något djupare stadiet av det som tidigare sagts. Så leds vi ned i det okända mörker som Murdoch försöker lysa upp åt oss.

Men det som är av störst vikt här är hennes metodologiska bruk av Platon. Andra stora tänkare (Hegel, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger m.fl.) får sina mått tagna av Murdoch med Platon som den ständiga måttstocken. Likheter mellan dessa och Platon tas upp. Missuppfattningar påtalas. Diskrepans kommenteras och problematiseras. Platon är, säger Murdoch, aktuell, talar till vår tid mer än de flesta, och ger uttryck för precis det som Murdoch i MGM efterfrågar: en filosofi som återkopplats med religionen, där moral, filosofi och religion är sammanbundna storheter precis som hos Platon (MGM s. 511). Så vad anser Murdoch att Platon har att säga oss?

3. Murdochs Eros

Enligt Murdoch är Eros namnet på den kraft som drar oss i riktning mot objektet för vår åtrå (MGM s. 63). I sitt oförädlade och vulgära (Murdoch använder termen "low") stadium är Eros en (vilseledande) förförare, men förädlad fungerar den som (vägledande) andlig energi ("spiritual energy") åt individen (MGM s. 127). Bestämningen *andlig* (*spiritual*) till "energi" använder Murdoch i sammanhang där vi i en Stolpe-översättning av Platon möts av ordet "gudomlig".⁵

Föga förvånande fäster Murdoch här särskild vikt vid Sokrates, eller rättare sagt Diotimas, tal till kärleken (Eros) i *Gästabudet*. Där presenterar Diotima oss med en myt om Eros – han är inte en Gud utan en gudomlighet (δαίμων) som agerar förbindelselänk mellan människans och gudarnas värld (MGM s. 343). Murdoch betonar Diotimas beskrivning av Eros som ambigüös, han är varken i sig god eller ond, skön eller ful, utan befinner sig mittemellan,

⁵ gr. δαίμόνιον; detta är den benämning som ges till Eros i såväl *Faidros* som *Gästabudet*. Eftersom Murdoch hävdar att Platon lika lite som hon själv trodde på gudar, är det oklart hur vi ska uppfatta hennes "spiritual". (MGM s. 399, s. 403)

ständigt sökandes och eftertraktandes visdomen, i det att den är det högsta sköna, och han är, "... in the strong and eloquent words of Diotima, a terrible magician, an alchemist (pharmakeus),⁶ a sophist." (MGM s. 343). Således är andlig (gudomlig) energi skild från det andliga (gudomliga) målet; Godheten är det rena, eviga, det som transcenderar oss, medan Eros är individens egna, gudalika men imperfekta och korrumperbara, (källa till) energi (MGM s. 343), som ständigt befinner sig i rörelse mellan gott och ont (MGM s. 299). "Eros is a great artist, not a pure being." (MGM s. 343)

Eros åtrår det goda, men vad som faktiskt är gott och inte är inte något givet. Skönheten är Eros' bästa och mest omedelbara ledtråd till det goda. Vi förälskar oss i något skönt och om detta sköna faktiskt har del av det verkligt goda, så kan vårt begär (Eros) förädlas (MGM s. 400), och omvänt: ju bättre vår uppfattning av det verkligt sköna är, desto lättare har vi att upptäcka det verkligt goda i objekten för vårt begär (MGM s. 343–344). Kärlek, även erotisk sådan, till en vacker individ är en möjlig "läroprocess" till *det goda*, på grund av intensiteten i energin som den väcker hos den älskande, och för att denna energi har förmåga att se bortom oss själva, "...it wrenches our interest out of ourselves." (MGM s. 345)

Murdoch tar detta resonemang ytterligare ett steg, och menar att "goodness is the perfection of desire." (MGM s. 344) Förädlas begäret (Eros) tillräckligt mycket, dvs. är vi tillräckligt bra på att begära Godheten, så som det tar sig uttryck i världen, så blir vi goda människor. "Plato's Good is not a god, it is an impersonal object of love, a transcendent idea, *pictured* as a magnetic centre of vitality (for instance as the sun). It purifies the energy which is directed upon it." (MGM s. 344) Problemet med den kärleksinducerade galenskapen, kärleken som sjukdom, kopplar Murdoch till individens nivå av själviskhet; en osjälvisk människa har förmåga att hämta energi (dvs. att älska) i en mångfald av godhet i världen, stort som smått, och en sådan person har enligt Murdoch mer "inner space" och därmed förmågan att ta in mer och sätta in det i sitt rätta sammanhang (MGM s. 347). Detta betyder att egot, eller snarare dess förminskande, för Murdoch är avgörande för om vi ska kunna älska det goda och därmed bli goda, eller ej. På detta vis, genom att koppla ego till Eros och Eros till sökandet efter *det goda*, presenterar Murdoch Platons morallära som något i allt väsentligt världsligt. *Det goda* må transcendera det världsliga men det är dess instantieringar i vår kontingenta

⁶ I TLG hittar vi dessa innebörder för detta ord: "poisoner", "sorcerer", "druggist", "apothecary". (Thesaurus Linguae Graecae (TLG): The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon (LSJ), s. 1917, (uppslagsord 113307–113309), <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/ljs.html#context=lsj&eid=113308> (11/5 2017).

(föränderliga) verklighet som vi ser och älskar (MGM s. 343, s. 376-377, s. 477, s. 479).⁷ Ett förädlad begär (Eros) åtrår bättre saker som ytterligare förädlar begäret (Eros) och gör oss till bättre individer. "This is our everyday existence where spiritual energy, Eros, is all the time active at a variety of levels. Our emotions and desires are as good as their objects and are constantly being modified in relation to their objects. What is good purifies the desire that seeks it, the good beloved ennobles the lover." (MGM s. 507) Ytterligare värt att nämna här är att Murdoch gör en distinktion gällande Platons *former* (εἶδη, ἰδέαι), där dessa dels genererar högre "logico-epistemological understanding" i form av universaler, dels, i form av kärleksobjekt för Eros, "spiritual understanding and moral motive" (MGM s. 226-227). Den andliga förståelsen är således enligt Murdoch något väsensskilt från den rationella förståelsen och det sökande efter verklig kunskap som vi annars förknippar med Platons (och Sokrates') strävan efter att greppa de eviga *formerna*. Det är inte endast så att man blir en god människa genom att rationellt förstå/inse vad som verkligen hör till *det goda*, och därefter blir vägledad av denna förståelse i ens agerande, utan också så att ens egen godhet är resultatet av en andlig förädlingsprocess, som egentligen bara är kopplad till den rationella förståelsen av *formerna* i så måtto som den andliga förståelsen genereras av samma (studie)objekt. Genom att på detta sätt göra förädlandet av Eros till en aktivitet skild från den rationella förståelsen ger Murdoch Eros en egen agens; "vändandet av begären" behöver inte ett styrande förnuft: "The activity of Eros is orientation of desire." (MGM s. 496) Besinning är därmed inte egentligen avhängig av det rationella intellektet som tar kontroll över begären, utan av begäret som lär sig begära rätt av sig självt (med hjälp av goda kärleksobjekt), vilket sedan kanske förvisso leder till att studenten ägnar sig åt kunskapssökande istället för nöjesbesökande. Det vi behöver ha med oss här är alltså att förändring i passion föregår ett förbättrat förnuft, inte tvärtom. Därmed demokratiseras sökandet efter det goda. Alla kan därmed bli goda människor, under förutsättning att vår förmåga att förädla vårt Eros är mer jämlikt fördelad än vår förmåga att resonera. Ingen är dömd till att vara slav under det fåtal som begåvats med förmåga att nå *det goda* rationellt, åtminstone inte för att bli en moralisk människa.

Murdoch ger oss en förklaring till hur denna förädlingsprocess går till, baserad på grottallegorin i *Staten*: "Plato said, using a metaphor, that higher spiritual conceptions appear as images or shadows at lower levels." (MGM s. 306) Skuggbilderna förbryllar oss, vi anar något mer bortom som vi vill förstå, det motiverar Eros till rörelse och förändring (MGM s.

⁷ Vagheten hos Murdoch på denna punkt är påfallande; sidhänvisningarna hänvisar till passager som sammantagna visar på hur denna ståndpunkt underliggör stora delar av resonemanget i MGM – det tycks centralt för Murdoch att Platon inte ska tolkas som världsfrånvärd.

306). *Formerna* tar sig uttryck som bilder som genom Eros utövar en magnetism på själen. Vi dras genom dessa bilder upp ur mörkret mot *det goda* (MGM s. 306). Grottallegorin representerar alltså inte bara, eller ens främst, ett intellektuellt uppstigande ur okunskapens mörker, utan ett andlig-moraliskt uppstigande ur den splittrade, villrådiga individens omedvetna, själviska tillvaro, till ett tillstånd av andlig perfektion.⁸ På detta vis så blir *det goda*, precis som de andra *formerna*, intressant nog definierat av Eros; "Plato's Forms are separate and unresponsive, but they are *essentially* objects of love." (MGM s. 146) *Det goda* är idén om perfektion som inte kan existera i den föränderliga världen, men som får oss (genom Eros) att ständigt söka förbättring i oss själva och vår omvärld. Diotima och Murdoch säger båda att Eros saknar eget innehåll, att *det goda* ligger bortom möjlighetens horisont, men eftersom *det goda* hos Murdoch inte är annat än en tänkt, icke-existerande (immateriell) perfektion av allt existerande i världen, är *det goda* alltså ständigt definierat av det existerande som genom det ska bli bättre. Existerar inte vår fysiska verklighet står *det goda* utan innehåll. *Det goda* är föremålet för Eros eviga strävan, men det är i sin perfektion ofattbart avlägset, utan energin vi får från Eros skulle den lämna oss i ett tillstånd av meningslöshet och hopplöshet, "...human salvation and the being of the human world depends upon the (unilateral) relation of Eros to the Forms..." (MGM s. 476-477) Vi längtar efter *det goda* men kan aldrig nå det, och det enda som faktiskt är verkligt för oss, det verkliga föremålet för perfektion, blir vårt Eros. Genom strävan mot *det goda* kan Eros bli mer perfekt och därigenom blir vi mer fulländade som människor. I *Gästabudet* hävdar Sokrates sig vara väl förtrogen med Eros. Eros är det enda vi alla verkligen känner, *det goda* det enda vi alla egentligen vill känna. "What I have called Eros pictures probably a greater part of what we think of as 'the moral life'; that is, most of our moral problems involve an orientation of our energy and our appetites." (MGM s. 497)

Murdoch vänder sig även till *Timaos* för att belägga denna bild. Demiurgen, säger Murdoch, ser med kärlek (Eros) mot de fulländade *formerna*, och skapar världen i deras avbild: "The *love* of the Demiurge for the Forms does not in any way affect, or infect, them, but is a mythical presentation of the energy of Eros as it pervades our world and inspires the creative activities of goodness which make it to be." (MGM s. 476) Eros' energi kan få oss att, likt Demiurgen, omdana oss själva och vår värld i Godhetens avbild. "Eros' is the continuous operation of spiritual *energy*, desire, intellect, love, as it moves among and responds to particular objects of attention, the force of magnetism and attraction which joins us to the world

⁸ Hon tror dock inte att någon faktiskt kan nå perfektionen (*det goda*) – den gäcker oss alltid i form av ouppnåeligt ideal (MGM s. 304).

making it a better or worse world: good and bad desires with good and bad objects. It gives sense to the idea of loving good, something absolute and unique, a magnetic focus, made evident in our experience through innumerable movements of cognition. Good represents the reality of which God is the dream. It purifies the desire which seeks it. This is not just a picturesque metaphysical notion.” (MGM s. 496) Eros är således något i stil med energin i vår strävan efter x; begäret efter vatten (törst), kroppsligt begär (sexualdrift), begär efter pengar, makt (girighet), vetgirighet (”vishetsälskande”) och sann kärlek till en annan människa (”andlig energi”) faller alla inom Murdochs Eros – energin som driver allt detta är i grunden den samma, men förädlad (genom godheten i objektet vi strävar mot) blir det som i låg form yttrar sig i begär efter tillfällig kroppslig (låg) njutning, i dess höga form en andlig energi, något som gör oss goda och varmed vi förmår göra gott i världen.

3.1 Problematisering av Murdochs Eros

I *Gästabudet* beskriver Diotima Eros som någonting varken gott eller ont (*Gästabudet*, 202b). I *Staten* däremot, möts vi bland annat av ett tämligen hårt utfall mot Eros⁹, tyrannen som förleder den unge mannen och som med de lägre begären som medhjälpare (livvakter) drar själen ner i avgrunden (*Staten* 572e-573b). I *Faidros* ligger istället tonvikten på Eros’ gudomliga, och därmed per definition goda, egenskaper. Klarar vi inte av att hantera vansinnet vi drabbas av är det vårt eget fel (*Faidros* 252c-d). Förvirringen är påtaglig för den som vill få de olika varianterna här att harmoniera, vilket Murdoch rimligen behöver göra, då hon tar inslag ur vissa dialoger som belägg för tolkningar i andra (MGM s. 180-181, 224, 318, 343-344). För att se hur väl hon egentligen lyckas ska vi finkamma dessa tre nyckeldialoger efter något som passar in i den beskrivning vi fick ovan. Vi inleder med *Faidros*, fortsätter med *Staten* och tar oss med hjälp av vad vi funnit i de första två slutligen an *Gästabudet*.

3.1.1 *Faidros*

I *Faidros* är Eros, särskilt i den tidigare halvan av dialogen, det stora samtalsämnet, även om det huvudsakliga budskapet kanske snarare är att retoriken bara *föreställer* talekonst, medan dialektiken utgör den *riktiga* talekonsten (*Faidros* 269a-c). Tre tal om Eros illustrerar detta, där de första två (Lysias nedskrivna tal som Faidros burit med sig under rocken samt Sokrates’ ”påtvingade” variant) baktalar Eros och beskriver den älskande som sjuk och vansinnig, med

⁹ Jag följer Murdoch i återgivandet av Eros/eros och använder således den ”personifierade” varianten med versal (Eros). Detta ska inte tolkas som ett implicerande av att Eros är en gudom, det är tvärtom snarare motsatsen som betonas av Murdoch (och så som Sokrates beskriver begreppet är jag benägen att ge henne rätt här; Eros är *inte* en gud för Sokrates).

alla negativa följder som detta kärleksvansinne bär med sig (svartsjuka, förslavande av den älskade osv.). Inramningen implicerar att Sokrates lockas hålla sin version av sitt kärleksfulla tillstånd, inducerat av Faidros' sköna ungdom och den vackra naturen han lockats ut i, vilket Sokrates belyser genom att till Faidros säga att hans första tal i själva verket var "...ditt [Faidros'] tal, som du höll genom min mun efter att ha drogat mig!") (*Faidros* 242e), men när han skamfylld vill lämna platsen efter att ha avbrutit sitt felaktiga tal stoppas han av sin daimon¹⁰, och medger att han "greps av onda aningar" genom sin siarförmåga redan när han inledde talet (*Faidros* 242c). Nu ska Sokrates råda bot för sitt baktalande av Eros genom att hålla ett hyllningstal, och det är från det följande som Murdoch (föga förvånande) har hämtat inspiration. Här, precis som i *Gästabudet*, beskrivs Eros som gud, "...eller åtminstone något gudomligt – och det är han" (*Faidros* 242e), där betoningen från Sokrates' sida landar på det sistnämnda (*Faidros* 245b-c). Sokrates förklarar att det inte är så enkelt att allt vansinne är av ondo (*Faidros* 244a), det finns nämligen gudomliga typer av vansinne som per definition är goda (*Faidros* 242e)¹¹; det profetiska (Apollon), det mystiska (Dionysos), det poetiska (muserna) och kärleken (Eros) (*Faidros*, 265b). Eros, förklarar Sokrates, är det bästa vansinnet av dem alla (*Faidros* 265b). I detta sammanhang hittar vi något som kan vara en diskrepans mellan *Faidros* och faktiskt både *Gästabudet* (om vi väljer att tro Diotima på den relevanta punkten) och (framför allt) *Staten*. Sokrates säger: "På samma sätt som spådomskonsten är fullkomligare och värdefullare än fågelskådarkonsten både till namnet och gagnet, på samma sätt intygar alltså forna tiders människor att vansinne är mycket skönare än besinning, eftersom vansinnet kommer från guden och besinningen uppstår bland människorna." (*Faidros* 244d) Vi ska dock se att detta är mindre problematiskt än det verkar. Sokrates hävdar, och vill bevisa, att detta gudomliga vansinne faktiskt "...leder till den största lycka. Men den bevisföringen kommer inte att övertyga de duktiga, bara de visa." (*Faidros* 245c) Detta är eventuellt en antydning om att Sokrates själv inte tror sig kunna (dialektiskt) föra bevisningen i hamn, då vi människor inte kan vara annat än duktiga; "visa" vill Sokrates bara kalla gudarna (*Faidros* 278d). Istället tar sig Sokrates an något som han tycker är lättare att bevisa, nämligen själens odödlighet (vilket i sig säger en del om Sokrates), och när detta väl är avklarat följer en myt¹² (*Faidros* 245c-246a): "För att säga hur den [själen] är krävs en lång utläggning, heltigenom gudomlig [dvs. inte mänsklig]; för att säga vad den *liknar* krävs blott en kortare, som människor

¹⁰ Sokrates hävdar han har ett gudomligt väsen som ibland stoppar honom från att göra vissa saker. (*Faidros* 242c)

¹¹ "Men om Eros är en gud eller åtminstone något gudomligt – och det är han – då kan han inte vara något ont."

¹² Detta liknar mönstret i såväl *Faidon* som *Staten*, där andra odödlighetsbevis följs av myter (*Staten*: odödlighet, 608d-611a; myt, 614b-621d; *Faidon*: odödlighet, hela dialogen fram till 105e; myt, 107d-110b, därefter ytterligare en myt mellan 110b-114e).

kan klara; låt oss då tala på det sättet.” (min kursivering) (*Faidros* 246a). Det vill säga, endast gudarna känner detaljerna, men genom myten kan Sokrates spekulera utifrån hur det borde vara, eller hur det ter sig utifrån hans utgångsläge. Nu följer något av stor vikt för Murdochs resonemang: ”...av det som hör till kroppen har vingen mest del av det gudomliga. Det gudomliga är skönt, vist, gott och allt sådant: det är framför allt av sådant som själens vingar får näring och växer, men av det fula, onda och allt annat som är motsatt till det förra förtvinar de och förstörs.” (*Faidros* 246e) Om vi förstår vingen som en metafor för Eros (dvs. gudomlighet, gudomlig kraft) så blir Eros det som ger oss vingar även i det jordiska – det är genom det gudomliga Eros som vi kan lyfta oss, närma oss det goda, det sköna och det sanna, och omvänt: det fula, onda och allt annat som står i motsatsposition till det gudomliga (världsliga och därmed flyktiga begär, jordisk föränderlighet) förstör vingarna och håller kvar oss nere på jorden. Om vi drar oss till minnes vad Murdoch sade om Eros, att det handlade om förädling, så ser vi likheterna: ett förädlad Eros fyller oss med andlig (gudomlig) energi, medan ett korrumpert Eros, i form av världsliga begär, för oss på villovägar, håller oss borta från *det goda*. Här tror jag att vi bör notera hur motsatsen till *det goda* gång på gång för Sokrates är *frånvaro* av det goda. Medan Murdoch inte tvekar att använda ”evil” som godhetens självklara motpol, saknas en verklig sådan i Platons dialoger. Något är förvisso uselt, men detta ord tycks i sig stå för just frånvaro av *det goda*, inte närvaro av ”det onda”. *Det goda* finns – dess frånvaro är intet. De bevingade orden ovan följs därtill direkt därpå av följande ord: ”Zeus är den store ledaren i himlen. Han kör i spetsen *med sin vingade vagn*, drar försorg om allt och ordnar det.” (min kursivering) (*Faidros* 246e) Zeus personifierar/symboliserar förnuftet, det är filosofernas gud (*Faidros*, 250c). Tar vi de båda citaten, dvs. detta stycke i dess helhet, så är det förvisso ett rent Eros (oförstört av det fula eller usla) som ger oss nödvändig bärkraft för att kunna lyfta oss till ”Varat”,¹³ men det är Zeus, förnuftet, som styr vagnen, och det är bara förnuftet som kan se *formerna* (det som verkligen *är*). Eros riktar inte in sig mot *det goda*, det gör förnuftet. Där uppe, bortom jord och himmel, får förnuftet ”den rätta näringen” (*Faidros* 247d). Där ”ser det rättvisan själv, ser det besinningen, ser det kunskapen, inte den kunskap som blivandet hör till...” (*Faidros* 247e) Vi människor är själar som följer de olika gudarna (till exempel filosoferna följer Zeus), men det alla människors själar har gemensamt är att de pga. imperfektion (oförmåga att i det rent själsliga tillståndet nå upp till de rena formerna) har bundits till en jordisk kropp (*Faidros* 248c-d). Sokrates beskriver detta förlopp på följande vis:

¹³ ”Varat, som är utan färg och gestalt, som inte kan beröras, som verkligen *är* och som enbart kan ses av själens styrman, insikten, Varat som ensamt är föremål för den sanna kunskapen” (*Faidros* 247d)

respektive (blivande) mänsklig själ förs av två hästar, den ena god, vacker och följsam, den andra är motsatsen, alltså usel, ful och bångstyrig (*Faidros* 246b). De vars "körsvenner" (förnuft) är oskickliga lyckas inte ta kontroll över hästarna (eller rättare sagt, kan inte kontrollera den usla hästen) utan får sina vingar förstörda i det kaotiska tumult som uppstår när de förgäves försöker ta sig upp till sanningarna. De misslyckas och istället "...får de livnära sig på åsikter." *Faidros* 248b) "Detta är orsaken till att man är så ivrig att se var sanningens äng ligger: på den ängen finns det bete som är lämpligast för den bästa delen av själen, och vingarna, som lyfter upp själen, får sin naturliga föda från den." (*Faidros* 248c) Detta sista är särskilt viktigt när det sätts i relation till följande längre in i dialogen: "men klokheten kan inte ses med synen – vilka våldsamma kärlekslidelser skulle inte klokheten väcka om den kunde ge synen en bild av sig själv lika tydlig som bilden av skönheten, och detsamma gäller andra ting som är värda att älska. Men nu är det skönheten som ensam har fått gåvan att vara klarast synlig, mest älskad." (*Faidros* 250d) "Vad gäller rättfärdighet, besinning och alla andra ting som är av värde för själarna finns det ingen strålgång i deras jordiska avbilder. Eftersom redskapen [sinnesorganen, Stolpes förtydligande] är oskarpa är det bara några få som kan urskilja originalen i bilderna av dessa ting, även det med stor svårighet." (*Faidros* 250b) I vårt dödliga liv är det endast den kärleksinducerande *det sköna* som vi kan påminnas om i någorlunda tydlig grad; annan gudomlighet är mycket svårare att nå. De vishetsälskande (filosoferna) kan emellertid "gå från många enskilda förnimmelser och sammanfatta dem till en enhet genom resonering. Detta är att återerindra sig de ting som vår själ en gång såg när den färdades tillsammans med guden, föraktande de ting, om vilka vi här säger att de *är*, och stack upp huvudet till det som verkligen är. Därför är det alldeles rätt att det bara är filosofens intellekt som får vingar, ty så gott den kan vistas den ständigt i minnet nära det i vars närhet en gud blir gud." (*Faidros* 249c) Eros väcker längtan efter det gudomliga till liv, det ger själen vingar (dvs. drivkraft) och "bevingad längtar [den] hett efter att flyga upp men inte kan..." (*Faidros* 249d-e) Men det är alltså bara filosoferna som kan ta bruk av kärlekens (Eros) kraft på ett konstruktivt sätt: "Om han som grips av Kärlek [Eros] ingår i Zeus följe kan han bära den bevingade gudens börda med viss ståndaktighet." (*Faidros* 252c) De som följt Ares riskerar att gripas av mordiskhet om de ratas av älskaren, och övriga gudar nöjer sig Sokrates med att beskriva "likadant med alla gudar..." (*Faidros* 252c-d) Vi vet således inte särskilt detaljerat hur han tänker sig här, men det torde vara klart att Sokrates ser Eros som en gudomlig drivkraft för de förnuftiga, men något problematiskt för alla andra. Lyckan, framgången, beror inte på en högre grad av renhet hos Eros *i sig*, utan i vilken grad detta Eros tas i bruk på rätt sätt, vilken av gudarna vi följer, dvs. vilken del av oss som håller i tyglarna. "Om den bättre

delen av intellektet segrar och leder till ett ordnat filosofiskt liv, då får de [älskarna] ett liv här på jorden i lycka och samstämmighet: de har kontroll över sig själva och de uppträder behärskat, ty de har förslavat det som alstrar själens uselhet och befriat det som alstrar duglighet.” (*Faidros* 256a-b) Själens uselhet, den dåliga hästen, det som hindrar oss i vår strävan mot Formerna, kan med fördel jämföras med begärsdelen av själen i *Staten*, som vi strax ska orda om mer. Den delen är förvisso en korrumpierande kraft och något som hindrar Eros från att ha en positiv inverkan för själen. Men det är inte Eros självt som gör sig av med den genom att förädlas och därmed lämnar uselheten bakom sig. Det är förnuftet som tar kontroll, tämmer hästen och styr själen mot *det goda*.

3.1.2 Staten

Vi tar diskussionen vidare till *Staten*. Denna dialog inleds med att Sokrates fått en tvingande inbjudan till Kefalos, en rik man vars son Lysias hade författat just det tal *mot* Eros i *Faidros*, som föranledde den dialogen. Sokrates får Kefalos att börja tala om hur det är att åldras, varpå han konstaterar att 1. ”i samma grad som kroppens njutningar avtar för mig ökar min lust till diskussioner och min njutning till sådant.” (*Staten* 329d), 2. ”När begäret förlorar sin intensitet och mattas blir det precis som Sofokles sade: man befrias från en mängd rasande slavdrivare,” (*Staten* 329c-d) och 3. ”Men hur det står till med de här sakerna [begären] och med vårt förhållande till familjen beror på en och samma sak, Sokrates, och det är inte ålderdomen, utan människans karaktär.” (*Staten*, 329d) Dessa citat fångar tillsammans tematiken i den inledande ordväxlingen tämligen väl. Vi befinner oss inte särskilt långt ifrån den i *Faidros*. Diskussionen går raskt in på huvudprojektet i *Staten*, dvs. sökandet efter rättrådighet, men även om det egentligen först är i bok 9, i dialogens slutskede, som frågan om begären (och dess koppling till Eros) på allvar åter gör entré finns det en hel del däremellan som är relevant för denna diskussion.

1. Levandet är själens uppgift, en usel själ är ”...med nödvändighet usel på att styra och ta ansvar, en duglig själ sköter allt sådant på ett bra sätt.” (*Staten* 353d-e) Implikationen blir att en usel själ leder till ett uselt liv, eller för att säga det på ett mindre konstlat sätt: den som kan, kan. Den som inte kan, kan inte.

2. Den stat som, på grund av Glaukons dräpande kommentar, gått till historien som ”grisstaten” (*Staten* 372d) menar Sokrates är ”...den egentliga och så att säga sunda staten” (*Staten* 372e) medan ”en stat som är inflammerad och febrig” är en stat där vi kanske kan

”upptäcka var nånstans som rättrådighet och orättrådighet uppkommer i stater.”¹⁴ (*Staten* 372e) Om vi har i åtanke att statsundersökningen föranleddes av frågan om hur en enskild människas liv blir rättrådigt, så implicerar detta rimligen att Sokrates anser att en sund själ är en som iakttar måttfullhet. Detta klarnar för var och en längre fram i dialogen, men Sokrates samtalspartners missar alltså att de får svaret redan här.

3. ”– Men den rätta kärleken är till sin natur en besinningsfull och musisk kärlek till det ordentliga och sköna? – Just det, sade han. – Så ingenting av galenskap, ingenting som är släkt med tygellöshet får komma nära den rätta kärleken?” (*Staten* 403a) Vad vi ser här kan uppfattas som diskrepans mellan *Staten* och *Faidros*. Samtidigt såg vi att endast en filosof, med förmåga att hantera det gudomliga vansinnet från Eros, kunde älska på rätt sätt, så detta behöver inte betyda att Platon gett Sokrates en annan syn på Eros i *Staten*. Hur som helst kan vi ställa ovan citerade utdrag i relation till vad Sokrates tar upp precis innan, nämligen att en människa med ”sköna egenskaper i själen”, dvs någon i musisk samklang, är vad en ”musisk människa” mest troligen skulle bli förälskad i, medan han inte skulle kunna bli förälskad i någon som saknar samklang (*Staten* 402d). Denna musiskhet syftar här främst på den harmoniska ordning som Sokrates tycker att de unga väktarna ska fostras i (*Staten* 401e), men vi får bättre förståelse för hur brett detta begrepp (musisk) är för Sokrates när han beskriver vad som händer med någon som bara tränar kroppen (och alltså stridbarheten): ”även om han har en viss kunskapskärlek i sin själ blir väl den kärleken kraftlös, döv och blind eftersom den aldrig får smaka på någon undervisning eller undersökning och aldrig får delta i någon diskussion eller annat musiskt: den blir aldrig väckt, får aldrig någon näring, och *dess förnimmelser blir aldrig renade*.” (min kursivering) (*Staten* 411d) Denna musiska fostran ska ges innan studenten är ”gammal nog för förnuftigt tänkande (*Staten* 402a) och syfta till att ge förnuftet bästa möjliga grogrund, ”...därför att den som fostrats på det lämpliga sättet på det här området [*det sköna*] får den skarpaste blicken för allt som är bristfälligt, för saker som är illa gjorda och för ting som är illa funtade av naturen.” (*Staten* 401e) Redan i fostrandets första början är det alltså tal om något vi idag skulle kategorisera som utbildning, vars syfte är att bereda väg för det rationella förnuftet. Vi ska lära oss att känna igen och älska ”det sköna” så att vi ska känna igen förnuftets skönhet när denna förmåga väl kommer till oss. Här känner vi igen vissa element från motsvarande utläggning i *Faidros*, samtidigt som det ytterligare betonas att förmågan att känna igen det sköna, dugliga, goda, är något vi får genom att träna intellektuella förmågor (om än

¹⁴ dvs en där vissa har mer än ”det oundgängligen nödvändiga.” (*Staten* 373a)

delvis estetiska sådana), och som kategoriseras tillsammans med ”undersökning” och ”diskussion”.

4. Alla hyser begär efter goda ting, till exempel törsten (en typ av begär) vill ha något gott (att dricka), men för att vi ska dricka måttfullt (precis så mycket som vi behöver) måste det vara någon annan del (av själen) som håller oss tillbaka, för ”vi anser ju att en och samma sak aldrig samtidigt kan agera på två motsatta sätt med samma del av sig själv gentemot ett och samma föremål.” (*Staten*, 439b) I den mån man faktiskt ska räkna Eros till begären, vilket Sokrates gör vid flera tillfällen i *Staten*¹⁵ så ställer detta påståande till med problem för Murdochs ”förädlade av Eros”. Om begären alltid begär det goda men behöver hållas tillbaka av något annat än dem själva för att inte gå till överdrift (och göra själen inflammerad och febrig) så räcker det rimligen inte med att begären lär sig se det goda; vattnet som törsten begär kan i sig vara något gott – utan det dör man, men för mycket av det goda är inte gott. Att Platon väljer att exemplifiera med just törsten kan vi ställa i relation till att Sokrates i myten om Er låter det var törsten som skiljer på själar som kan och inte kan besinna sig. Själna har vandrat i en öken och anländer uttorkade till floden Sorglös (Ἀμέλης ποταμός)¹⁶ (*Staten* 621a). Alla måste dricka, och effekten av vattnet är glömska, men de som klarar av att tygla törsten glömmer, impliceras det, mindre än de som dricker för mycket, och blir därför mindre tröga i nästa liv (*Staten* 621a-b). En annan viktig invändning som bör lyftas här är att Sokrates alltså menar att en och samma sak inte samtidigt både kan vilja ha och vilja hejda (sig) (*Staten* 439c). Detta talar emot Murdochs tanke om gradvis förädling.

5. Det som konstaterats i punkt 4 får en intressant implikation i och med att Sokrates i *Statens* slutskede hävdar att det i själva verket finns tre sorters begär, en för varje själsdel: den vishetsälskande (filosofiska), den segerälskande, och den profitälskande (den del som i större delen av dialogen omnämnts som begärsdelen och som kännetecknas av en mångfald av urskillningslöst begär efter allt möjligt som råkar hamna i ens väg) (*Staten* s. 389, 581c). Om den filosofiska delen faktiskt styr och själen i dess helhet är samstämd, så kan den hålla igen begären i de andra själsdelarna, men inget kan enligt Sokrates resonemang hålla igen begäret i filosofdelen – om den förnuftiga, gudomliga delen av själen styr, så är dess Eros, vishetsälskandet, utan hejd, törsten efter kunskap är osläckbar (och håller därför enkelt igen själen vid floden Sorglös).

¹⁵ Bl.a. i *Staten* bok 5, 474-476e.

¹⁶ I Reeves översättning återges floden som ”the river of forgetfulness” (Reeve 2004).

6. Den del av själen som älskar att lära, dvs. förnuftet, finns i någon grad i alla människor och ”är som ett öga vilket inte kan vända sig från mörker till ljus *om inte hela kroppen vänds*: på samma sätt måste det här redskapet [förnuftet] *vändas bort tillsammans med hela själen* från det som blir till tills själen kan stå ut med att betrakta det som är och den klaraste delen av det som är; och det påstår vi är det goda.” (min kursivering) (*Staten* 518c) Endast med hela själen i samklang, med stridbarhet och begär under kontroll, kan förnuftet sträva efter sitt kärleksobjekt ”visheten” (*det goda*), och det är först när ”den delen närmar sig och har umgänge med det som är som [den] avlar förnuftig insikt och sanning, vinner kunskap, lever ett sant liv och får verklig näring – *och först då, inte förr, upphör födslovåndorna*.” (min kursivering) (*Staten* 490a-b) Mycket tydligare än så här blir det inte att sökandet efter det goda är en rationell process, om än en passionerad sådan; det är genom att *åtrå* kunskapen som vi drivs till att söka den, trots födslosmärtorna.

Då återstår frågan om vridningskonsten. Själen är i egenskap av odödlig och oföränderlig också essentiellt ren. Det som händer när vi göder de usla begären är att det fastnar världsliga blytyngder (bildligt talat) vid själen som drar ner den och vänder dess blick nedåt (*Staten* 519a-b).

I *Faidros* gavs Eros en roll som i detta sammanhang skulle kunna rensa bort tyngderna och väcka till liv vår gudomliga strävan, något som möjligen skulle gå att uppfatta som ett förädlande av Eros. Tar vi *Statens* Eros i beaktning så ser vi att en sådan tolkning är ansträngd, särskilt om den ska appliceras på grottallegorin så som Murdoch gör. I *Staten* får vi veta att det är tankeförmågan, ”det överblickande och/eller kalkylerande förnuftet” som, med hjälp av allt som lockar tanken ”leder och vänder själen till ett betraktande av det som är.” (*Staten* 524d-525a) Eros roll här består i att förnuftet *begär kunskapen och det goda*; Eros är kraften, förnuftet det som styr (att jämföra med hästarna och kusken i *Faidros*). Vi kan genom de mest enkla problemen tvinga tanken att ifrågasätta världsliga sinnesförmågelser och börja resonera, och i ideala fall ledas hela vägen upp till dialektiken, den högsta (vridnings)konsten (*Staten* 522c-532b). ”Hela bedrivandet av de vetenskaper som vi har diskuterat har förmågan till detta – det kan leda upp det bästa i själen till ett betraktande av det bästa hos tingen som *är...*” (*Staten* 532c) Den moraliska sanningen når vi, tillsammans med allt annat som på riktigt *är*, genom förnuftet.

7. Det finns ett avsnitt i *Staten* där Eros framstår i negativast möjliga dager. Eros benämns som en tyrann, som dåliga förförare (andra människor) kan ingjuta i en ung man i syfte att kontrollera denne (*Staten* 572e). Eros ”ska anförä begären till lättja och ekonomiskt slöseri.”

(*Staten* 572e) Detta avsnitt har vissa likheter med motsvarande diskussion om Eros i *Faidros*, där det framstår som att det Eros-inducerade vansinnet faktiskt kan ta sig denna karaktär hos alla som inte var filosofer (vi kan t.ex. minnas vad Eros gjorde med Ares-anhängaren). För att den kraft i oss som väcks av *det sköna* ska vara gudomlig måste den i vilken den ingjuts vara vishetsälskare, dvs. filosof. Vi kommer dock inte ifrån att Sokrates här kallar Eros tyrann och inte i detta stycke gör samma distinktion mellan världsligt och gudomligt vansinne som han gjorde i *Faidros*; här framställs Eros som en farlig kraft som måste kontrolleras. Vi har således att välja mellan att tolka det som att Platon i *Staten* faktiskt ger Sokrates en annan syn på Eros än den i *Faidros*, eller att förstå det som att Sokrates här endast talar om hur Eros fungerar i en själ som styrs av världsiga begär (inklusive stridbarheten) istället för förnuftet. Det senare alternativet är inte i mitt tycke helt orimligt; det är trots allt den lägre begärsdelen som i detta avsnitt av *Staten* är uppe för diskussion. Dessutom kan vi ställa citatet ovan i relation till vad Sokrates säger i bok 6, nämligen att ”när sanningen går i spetsen tror jag aldrig vi kan säga att en svärm av laster bildar följe” (*Staten* 490c); givet att Sokrates i *Staten* fortfarande ser kärleken till sanningen (visheten) som gudomligt Eros, behöver vi inte tolka det som att han är emot alla former av Eros. Avslutningsvis ska betonas att begären (eller Eros) faktiskt inte bara är något problematiskt som ska kontrolleras för Sokrates: de usla begären ”...föds antagligen hos alla, men hos somliga människor tyglas de av lagarna och av *de bättre begären i förening med förnuftet*, så att de antingen avskaffas helt eller finns kvar i mindre antal och styrka...” (*Staten* 571b) Förnuftet behöver kraften från de bättre begären för att hantera de lägre begären. Det finns såväl nödvändiga som bra begär som hjälper förnuftet att hålla de sämre varianterna i schack.

Sammanställer vi Eros-diskussionen från *Faidros* och *Staten* så får vi följande: Eros är en kraft som är gudomlig och i sig därför god, men eftersom vi människor är av dubbel natur – gudomlighet (vishetsälskande förnufts själ) och världslighet (kroppsliga begär) – är det på intet sätt givet att denna kraft leder till det goda. Endast de som styrs av förnuftet kan kontrollera sin världsliga del och av kraften föras mot det sköna, det sanna och det sköna. De som inte klarar av att kontrollera de kroppsliga begären förs istället vilse av dem, samlar på sig laster som drar själen nedåt och förslavar den i okunnighet. Eros får i människan således dubbel karaktär: en gudomlig och god, en världslig och dålig. I *Faidros* och *Staten* har vi alltså inte hittat något som tydligt pekar mot Murdochs variant; ett Eros där gudomligheten och världsliga begären var motpoler på en graderad skala, inte väsensskilda delar, och där detta Eros därtill verkar ha egen agens, i sig en förutsättning för att kunna göra Eros, istället för det rationella

förnuftet, till det centrala i människans moraliska utveckling. Vi låter dessa varianter av Eros följa med likt objudna gäster när vi nu beger oss till *Gästabudet*.

3.1.3 Gästabudet och sammanställning

Om vi kan vara tämligen säkra på att Platon tog sanningen på allvar, så är *Gästabudet* ett synnerligen gott exempel på att han samtidigt hade roligt medan han gjorde det. Det är en fantastisk dialog, och jag tvivlar inte för ett ögonblick att den är viktig – Platon säger något väsentligt här. Frågan är bara vad. Detta är förvisso inte en svårighet unik för *Gästabudet* – tvärtom – men här ges vi av Platon extra många skäl att träda varsamt. I *Gästabudet* befinner vi oss, även jämfört med övriga dialoger, långt ifrån förstahandskällan. Platon skriver i *Gästabudet* om när Apollodoros berättar för okända ohörare hur han häromdagen berättade för Glaukon (Platons bror) om när han (Apollodoros) av Aristodemos fick höra om när Sokrates många år tidigare på ett symposion (dåtidens ”dinner party”) berättade i ett hyllningstal till Eros om vad han i sin ungdom fått lära sig på området av en kvinna vid namn Diotima. Det rör sig alltså om flera led från förstahandskällan och långa tidsrymder mellan flera av leden. Vi får förvisso höra av Apollodoros att Sokrates bekräftat ”...vad denne [Aristodemos] berättat” (*Gästabudet*, 173b), men frågan är hur säkra vi kan vara på att Aristodemos och Apollodoros uppfattat saken rätt, bekräftelse eller ej, eller för den delen vad det var som Sokrates egentligen bekräftade. Frisbee C. C. Sheffield (2006) menar att vi ska uppfatta alla dessa led som ett gestaltande av anhängarnas stora kärlek till sin läromästare Sokrates – hur skulle de annars ha kunnat memorera allt?¹⁷ Det är kanske en förklaring så god som någon annan, men i så fall gestaltar de en felaktig sorts kärlek, om vi lyssnar till Sokrates i inledningscitaten här ovan, för att inte tala om vad han säger om retorik (och i förlängningen kärlek till andras åsikter) kontra dialektik (och i förlängningen kärlek till resonering) i *Faidros*; Sokrates vill inte att vi ska älska så kallade visa människor och deras åsikter – vi ska älska visheten själv (*Faidros* 248b-e, 250d, 259e-260e, 266b-c,¹⁸ 270e, 272d-e, 275c-e). Det sistnämnda har relevans även för nästa märklighet: hur ska man förstå Sokrates hävdande att ”Kärleken [Eros] är det enda ämne som jag är kunnig i” (*Gästabudet* 177d-e) och att denna kunnighet är Diotimas förtjänst (*Gästabudet* 201d)? Märkligheten här ligger i att det inte hör till vanligheten att Sokrates

¹⁷ Sheffield, Frisbee C.C., *Plato's Symposium: The Ethics of Desire* (New York: Oxford University Press 2006), s. 9

¹⁸ ”Själv är jag en älskare av de här sakerna, *Faidros*: av uppdelningar och sammanföranden, som ger mig möjlighet att både tala och tänka. Och om jag anser att någon kan se en enhet som av naturen samtidigt är en mångfald, då ’följer jag honom i spåren som vore han gud’. Guden vet om jag ger dem som kan det här rätt beteckning, men hittills har jag i alla fall kallat dem dialektiker.” (*Faidros* 266b-c)

hävdar vetenskap om något, och ett av de mest återkommande budskapen hos honom är att det *inte* går att få kunskap av någon annan – att ta någon annans åsikt om något är vad de mindre vetande gör hos sofisterna. Trots detta hävdar han alltså vetenskap, och detta med hänvisning till att han fått den genom en annans kunskap eller mening i frågan.

Sedan har vi Diotimas tvivelaktiga (för att inte säga sofistiska) utfrågning (med bl.a. aggressivt och förlöjligande tonläge).¹⁹ Hon beskriver Eros som ”en älskare av visdom hela livet, skicklig trollkarl, magiker [Murdoch: ”alchemist”] och sofist” (*Gästabudet* 203d), vilket är en motsägelsefull kombination: filosofer och sofister är något av motpoler hos Platon, och såväl ”trollkarl” [γόνς] som ”magiker” [φαρμακεύς] har ofta en negativ innebörd i hans dialoger.²⁰ Som vi såg tidigare tar Murdoch denna passage som belägg för mångfalden hos Eros – Eros kan vara såväl bra som dålig – men utan att redogöra för hur en sådan syn på ett singulärt Eros ska fungera tillsammans med Sokrates’ syn på motsatta egenskaper i något singulärt (*Staten*, 439b).²¹ En annan märklig passage är följande på 208c: ”När jag hörde detta resonemang blev jag förbluffad: – Allra visaste Diotima, är det verkligen sant? frågade jag. Hon svarade som en fullfjädrad sofist: – Det ska du veta, Sokrates! sade hon.” Hon omnämns alltså som sofist, och sofism står som bekant inte högt i kurs hos Sokrates (eller, får vi nog drista oss att påstå, Platon). Det som direkt därpå följer är inte heller det något som inte rimmar särskilt väl med Sokrates ställningstaganden i andra dialoger, då Diotima framställer det som att människor blir mer äregiriga ju bättre människor de är, pga. deras åtrå efter odödlighet, (*Gästabudet* 208d-e) vilket inte minst är orimligt då Sokrates bland annat i *Staten*, *Menon*, *Faidros* och *Faidon* argumenterar för att själen är odödlig – varför skulle det vara en god människas mål att nå odödlighet genom världslig ära? (*Gästabudet* 208d-e) Begär efter ära är något som han framställer som något sämre än begär efter vishet (*Faidros* 256c); den vishetsälskande vet att söka ära hos gudar, inte hos människor (*Faidros* 273e). Strax därefter menar Diotima att inrättandet av stat och hem är lika med måttfull besinning och rättfärdighet och att detta är den skönaste formen av förstånd, vilket vi bör invända emot på två punkter: 1. dels att den hejdlösa jakt efter hjälteära som hon i stycket ovan just hyllat knappast är ett gott

¹⁹ Förlöjliganden: *Gästabudet* 202a, 204a-b, 207c. Ihopblandande av begrepp och vilseledande manövrar: *Gästabudet* 202a-203b.

²⁰ bl.a. *Faidros* 259a; *Staten* 572e, 598d; *Menon* 80a.

²¹ Sheffield (2006 s. 56) löser denna knut genom att på klassiskt manér hugga sönder den; hon skriver att ”Eros is ‘a schemer after the beautiful and the good... desirous of wisdom and resourceful, and a lover of wisdom throughout his life’ (203d4-7).” På detta vis slipper hon förklara förekomsten av ”sofist”, ”trollkarl” och ”magiker”, och kan därtill hävda att ”these lines suggest that there is some relationship between scheming after the beautiful and the good and desiring wisdom...” Givet raderna i dess helhet tillsammans med detta resonemang borde det således även finnas en koppling mellan trollkarlar, sofism och filosofi, vilket dock inte passar särskilt väl med den tes Sheffield driver i övrigt.

exempel på måttfull besinning (*Gästabudet* 209a-b), en sorts motsägelsefullhet och bristande stringens i argumentation som Sokrates inte tolererar i andra sammanhang, (t.ex. *Faidros* 264a-264e) och 2. skulle Sokrates gå med på att besinning och rättfärdighet är ”den allra betydelsefullaste och skönaste formen av förstånd”? (*Gästabudet* 209a) Sokrates hävdar ibland annat i *Staten* att besinning och rättfärdighet är produkter av att förnuftet styr, och givet att vi ser ”förståndet” som en dygd tillhörande ”förnufts delen” av själen, blir Diotimas utsaga ovan märklig. Dygderna må vara varandras nödvändiga och tillräckliga villkor, men det Diotima hävdar går bortom denna ”dygdernas enhet.”²² Om denna invändning framstår som ordklyveri kan vi tillägga att Diotima i samma sammanhang hävdar att ”alstrare av detta [”förstånd [φρόνησις] och övrig dygd”] är alla de diktare och alla de hantverkare som sägs vara uppfinnare.” (*Gästabudet* 209a) Det borde nu vara klart att det inte rör sig om något förstånd i sokratisk mening här.

Huruvida dessa och andra märkligheter ska tas som tecken på att vi måste avfärda hela utläggningen är en annan fråga – en sådan slutsats är möjligen lite väl hårdragen. Det jag vill visa på här är att det kan vara problematiskt att rakt av hävda att det Diotima påstår är sant också är sanningar för Sokrates och Platon. Så nu tvivlar vi. Vad är det då vi tvivlar på?

Sokrates påstår, mestadels genom berättelsen om sin skolgång hos Diotima, följande om Eros:²³ Eros är 1) kärlek till något 2) kärlek till något som Eros saknar. Eftersom Eros förälskar sig i något skönt så saknar Eros *det sköna*, och eftersom *det sköna* (formen) är besläktat med *det goda* (formen) så saknar Eros även *det goda*. Detta betyder enligt Diotima emellertid inte att Eros måste vara det motsatta, dvs. ful och ond. Hon upprörs (eller låtsas bli upprörd) när Sokrates frågar detta (en i sammanhanget annars rimlig fråga kan tyckas) och får Sokrates att gå med på att Eros befinner sig mittemellan skönhet och godhet respektive fulhet och ondska. Eros är en gudomlighet (daimon), vars uppgift är ”att tolka och förmedla saker från människorna till gudarna och tvärtom... gudomligheterna står mellan de båda parterna och fyller ut mellanrummet så att allt knyts ihop med sig självt.” Alltså får vi ett läge som ser ut ungefär så här: Människan (i världen) – Eros (länk) – Gudar (*formerna: det goda, det sanna, det sköna*). Utan Eros saknar människor koppling till *formerna*, dvs. utan Eros kan vi rimligen inte nå någon sann kunskap om de eviga sanningarna, givet denna beskrivning. Här plockar således, förutsatt att vi ska tro Diotima, Murdochs Eros-tolkning en poäng, samtidigt som det ligger i linje med vad vi får lära oss i övriga sammanhang; det är trots allt älskare av vishet som

²² Se diskussion i *Staten*, bok 4, särskilt 441d-443a.

²³ Följande är en sammanfattning av *Gästabudet* 201a-212a.

Sokrates vill att vi ska bli. I *Gästabudet* framställs detta som ett, av *det sköna* väglett, uppstigande, från älskandet av det partikulära (den sköna individen) till älskandet av det mer universella (*det sköna* i sig) (*Gästabudet* 211c-d). Vi får eventuellt ett exempel på detta uppstigande i den unge Alkibiades' kärlek till Sokrates; trots att Sokrates varken är ung eller bildskön åtrås han av Alkibiades för sin inre skönhet, dvs. sin samklang (inre harmoni med besinning av kroppsliga begär) och sin kärlek till det visa (*Gästabudet* 215a-222b). Men Alkibiades tycks inte ha kommit tillräckligt långt för att förstå att det är visheten han egentligen borde älska och åtrå för att inte fastna vid idoldyrkan av någon annans åsikter istället för egen kunskap, dvs. att det inte är den gudomliga vishetens partikulära instantiering hos Sokrates som man ska fastna vid (*Gästabudet* 211d).

Nästa problem med Diotimas redogörelse, ett problem som Murdoch inte berör i MGM, är det vi redan tidigare kort berörde – nämligen hävdandet att "...Kärleken [Eros] också är kärlek till odödlighet." "...den dödliga naturen söker att efter förmåga existera för evigt och vara odödlig." Detta må vara en intressant förklaring till arters förökning men om vi ska tro att det för Platon/Sokrates endast är genom själen som vi kan sträva efter det goda, så går detta rimligen inte ihop med det annars vanligt förekommande hävdandet att själen är odödlig.

Diotimas utsagor skär sig även med Sokrates' syn på människans möjlighet till kunskap (och hur det går till när vi når den) i bland annat *Faidon*, *Faidros*, och *Menon* (*Faidon* 66e-67b; *Faidros* 250a; *Menon* 81c-e): "Det som kallas att studera förutsätter att kunskap kan lämna oss, ty glömska innebär att kunskap försvinner, medan studerandet skapar ett nytt minne i oss i stället för det försvunna och bevarar kunskapen, så att den förefaller vara densamma." (*Gästabudet* 208a-b) Såvida vi inte vill hävda att Sokrates i *Gästabudet* helt har övergett sin ontologi och epistemologi, så som vi känner den från bland annat andra redan nämnda dialoger, så går Diotimas redogörelse inte ihop. Verklig kunskap om eviga ting är i sig evig. Den evigt existerande själen kan glömma, på grund av världsliga ting som tynger ner den (*Faidros* 250c), men kunskapen försvinner inte, och när vi erinras något är det inte ny kunskap som bara verkar vara densamma som innan. Slutligen har vi följande påståenden: 1. Att Diotima påstår "...att det är genom att komma i beröring med en skön människa och idka umgänge med honom som han alstrar och föder det som han länge har gått havande med, och både när han är nära och långt borta minns han och försöker uppföda avkomman tillsammans med honom." (*Gästabudet* 209c) Här påstår Diotima något som påminner mycket om något Sokrates drev med i inledningsskeendet av dialogen, nämligen Agathons önskan att genom fysisk beröring få ta del av Sokrates' visdom. (*Gästabudet* 175d) Vi kan jämföra Diotimas "sköna alstrande" med följande rader ur *Faidros* (276e-277a): "Men det är mycket skönare, menar jag, att allvarligt

ägna sig åt detta [att ”leka” i skrift], när man använder dialektikens konst, tar sig an en lämplig själ, planterar och sår ord fyllda av kunskap, ord som kan bistå både sig själva och säningsmannen, ord som inte är ofruktbara utan rymmer en sådd varur nya ord kan spira i nya sinnen, ord som kan ge denna sådd odödligt liv för alltid och göra innehavaren så lycklig som det är människan givet att vara.” Men här rör det sig om just dialektikens konst. Det är kunskapen den alstrar som är på tal, så medan Diotimas beskrivning är påfallande lik så handlar den om något väsensskilt, såvida vi inte antar att hon här *egentligen* implicerar dialektikens intellektuella alstrande. Att stycket ska tolkas metaforiskt på det sätt att det är rent intellektuellt innehåll som är frukten av sådant umgänge är i sig inte en orimlig tanke, men en sådan läsning krockar med det faktum att Diotima exemplifierar ”alstrandet” i *Gästabudet* med diktare, eftersom citatet från *Faidros* hör till en diskussion där Sokrates gör en skarp distinktion mellan det retoriska (vackra tal som där sanningen inte tas på allvar, till vilka vi bör räkna diktarna) och det dialektiska.²⁴ (*Faidros* 277a-278a) Därtill exemplifierar Diotima här med just de diktare som Sokrates dömer till exil i *Staten*: ”Och varenda människa skulle hellre få sådana barn än människobarn. De ser på Homeros, Hesiodos och de andra framstående diktarna och avundas dem de ättlingar som de har lämnat sig: avkomman är ju odödlig, och därför ger den diktarna odödligt rykte och minne.” (*Faidros* 209d) Alltså framställer Diotima diktarna som goda exempel – samma diktare som Sokrates i *Staten* påstår är efterbildare, det vill säga skenvisa (de förstår inte ens på riktigt det de efterbildar) (*Staten* 598d-599a).²⁵ I dessa hänseenden verkar Diotimas uppfattning av kunskap om gott och skönt *inte* exakt motsvara Sokrates uppfattning om densamma. Detta behöver emellertid inte betyda att Diotima inte har kunskap om hur Eros fungerar, bara att hon i egenskap av sofist saknar förmåga att skilja mellan verklig och illusorisk skönhet.

Kronan på verket i Sokrates tal om Diotima är det som kommit att kallas för ”Kärlekens stegen”.²⁶ Detta avsnitt har av bland annat Kosman (2010) och Lear (2010) gjorts mer begripligt i och med den tolkning som de ger i ett par artiklar i ett specialnummer av *Classical Philology*. De belyser där bredden i begreppet τὸ καλόν (det sköna) och betonar särskilt att begreppet inte för grekerna var lika begränsat till det estetiska som det är idag.²⁷ Med denna förklaring blir

²⁴ ”Det är ju alldeles klart – som vi också sade i början av undersökningen – att den som ska bli en duktig retor inte behöver känna till sanningen om rättvisa och godhet och om människor som av natur eller uppfostran är rättvisa och goda.” (*Faidros* 272d)

²⁵ ”Märker de [som tror att Homeros & c/o vet vad de talar om] inte, när de ser diktarnas verk, att dessa står två steg från det som är och att de är lätta att dikta för en som inte känner sanningen? Det är nämligen sken som de skapar, inte verkligheter.” (*Staten* 598d-599a)

²⁶ s. 201, Schindler (2007).

²⁷ Kosmans läsning av Platon är påfallande lik Murdochs: ”Plato and Aristotle alike invite us to understand the goodness of the world as, among other things, phenomenal; that is, they invite us to a vision of a world of splendor

det åtminstone klart att *det sköna* i hög grad omfattar inre skönhet (moral, besinning, ”samklang”), men varken Kosman eller Lear lyfter problemen med Diotimas exempel på vad som utgör sådan skönhet.

Diotima säger bland annat att ”nu har han vänt sig mot skönhetens vidsträckta hav och betraktar det, då kan han alstra många *sköna* [καλούς] och *ståtliga* [μεγαλοπρεπεῖς] ord och tankar i outtömlig kärlek till visheten tills han har blivit så styrkt och vuxit sig så stor, att han kan se att det finns en form av kunskap som är en enda, nämligen kunskapen om det sköna.” (min kursivering) (*Gästabudet* 210d-e) Det vi behöver notera här är att orden enligt Diotima ska vara ”sköna” och ”ståtliga”, inte ”sanna”, vilket kanske inte hade varit något att höja ögonbrynen över om det inte vore för hon strax innan hyllat Homeros, Hesiodos de andra diktarna strax som goda,²⁸ men dessa hör definitivt *inte* till kunskapens finrum om vi ska tro Sokrates.²⁹ Givet att vi bedömer stycket som oproblematiskt så ligger det någorlunda nära Murdochs beskrivning av Eros, men Diotimas hyllande av diktare och (jordiskt) ärelystnad, i kombination med avsaknaden av ”sanning”, eller liknande formuleringar som vi är vana vid att se i motsvarande sammanhang, ger oss skäl att tvivla. Inte heller ges vi någon bra förklaring till hur individen klättrar, mer än att det sker genom *det sköna* och att det är någon sorts process från det enskilda till det generella. (*Gästabudet* 210a-b) Såvida vi inte väljer att tolka denna passage som en metafor för rationellt tänkande, framställer Diotima här att det är alstrandet av skön dikt, av konst, avbilder av skönhet, som är vägen till det sköna, inte ökad rationell förståelse av de sanna formerna (däribland *det sköna*). Det tycks skymta någon sorts rationalitet i Diotimas redogörelse, men denna verkar tillfalla Eros självt, något som inte stämmer överens med Eros från *Faidros* och *Staten*. Däremot känner vi igen detta från Murdochs Eros i MGM.

Lösningen på denna gåta kanske vi hittar redan i början av Sokrates’ kärlekstal. Diotimas myt eller berättelse om Eros’ genealogiska bakgrund, presenterar där Eros som avkomman till den gudomliga Poros (Tillgång/Resource, i sig son till Metis (Cleverness/Wisdom, Craftiness), och Penia (Poverty/Lack)³⁰ (*Gästabudet* 203a-b). Huruvida vi ska uppfatta det som att Penias

and radiance that is there for us to behold and love (though, of course, if we wish to behold and love it appropriately, we are required to understand it, that is, to see it clearly for what it is.) [...] So although a philosophical life may in its more workaday moments be importantly informed by a love of wisdom, it both begins with and culminates in a love of clearly seen splendor, a love of beauty.” (Kosman 2010) Dvs. Platons mål framställs som en klarare (fysisk) syn av den fenomenella verkligheten, inte en förmåga att se klart (greppa de sanna formerna) med tanken (själens öga: förnuftet).

²⁸ ἀγαθούς; Stolpe återger detta som ”framstående”, Reeve som ”great”.

²⁹ Att hävda att Platons (eller Sokrates’) fientlighet mot diktare i *Staten* inte bör appliceras på hans dialoger i övrigt är att inte ta Sokrates’ definierande av kunskap och åsikt i övrigt i beaktning.

³⁰ De förstnämnda engelska översättningarna här är från Howatson/Sheffield (2008), ”Wisdom, Craftiness” och ”Lack” är från Sheffield (2001).

också hör till gudarnas skara är viktigt här – i berättelsen festar gudarna, och Penias är inte bjuden, utan kommer tiggandes vid dörren (*Gästabudet* 203b). Hennes ontologiska status är således oklar. Eros' natur är pga. sin bakgrund dubbel: han är både å ena sidan "resourceful" och påhittig, å andra sidan är han fattigdom, eller "Lack" – dvs. frånvaro, men frånvaro av vad? Om vi tolkar det faktum att Penia inte var bjuden på gudarnas fest, som att Sokrates här vill säga att Penias inte är en gud eller gudomlighet, så blir implikationen följaktligen att Penias, och därför även ena halvan av Eros, saknar gudomlig natur. Detta harmoniserar väl med det vi såg i *Faidros* och *Staten*; dels själen som en kusk (Förnuftet) med två hästar (Eros) som driver vagnen; en god (gudomlig) och en usel (världslig),³¹ dels en tredelad själ där endast den översta delen har del av det gudomliga. Det som inte hör till gudarnas sfär, dvs. vår kontingenta verklighet, är enligt vad Sokrates hävdar i andra sammanhang inte verkligt i samma grad som det gudomliga, då det inte är evigt (*Faidros* 247e). Vad detta implicerar är således att även denna berättelses Eros är en blandning av gudomligt och kroppsligt, både närvaro av gudomlig existens och frånvaro av densamma. Detta ger en förklaring till vad Diotima menar med att Eros' både är odödlig och inte (annars en ontologisk mardröm om något) – när det är det gudomliga förnuftets Eros som är aktivt, dvs. när vi med intellektet strävar mot, och tar del av, *det goda* (verklig kunskap, skönhet, sanning) *blir* vi del av *det som är*, och omvänt: när det är den icke-gudomliga delen av Eros som är aktivt, dvs. när vi med kroppen strävar efter diverse låga begär, står vi utan del i gudomligheten och saknar därmed denna grad av existens. Vi måste göda vår själ med gudomlig näring för att den ska ta del av det verkliga *varat* (*Gästabudet* 212a;³² *Faidros* 247d;³³ *Staten* 490a-b³⁴). Vi får i så fall här en ledtråd till en möjlig lösning till de motsägelsefullheter vi nyss gått igenom. För även om Sokrates vanligen

³¹ I artikeln *Plato on Friendship and Eros* (2014/16 SEP, 12/5 2017) har artikelförfattaren uppfattat det som att den goda hästen motsvarar stridbarheten/modet i *Statens* själsinledning. Detta är inte en orimlig tanke, särskilt inte med tanke på beskrivningen av hästen i *Faidros* som "en älskare av ära, besinning och blygsel, alltså en vän av verklig ryktbarhet som aldrig behöver styras med piska, blott med manande ord." (*Faidros*, 243d-e) Men i *Staten* (särskilt bok 9) beskrivs stridbarheten som mer oresonligt: saknas förnuftets vägledning händer följande: "ärelystnaden gör honom avundsjuk, kärleken till seger gör honom brutal och det dåliga lynnet gör honom stridslysten. Utan förstånd och sans söker han fullt mått av ära, seger och stridbarhet." (*Staten*, 586c-d) Således är även en sådan tolkning inte utan svårigheter.

³² *Gästabudet*: "Och när han alstrar den sanna dygden och uppföder den kan han bli gudarna kär, och finns det någon människa som kan bli odödlig så är det han."

³³ *Faidros*: "Så gudens intellekt närs av ren insikt och ren kunskap, detsamma gör tanken hos varje själ som söker ta emot den rätta näringen: när intellektet äntligen ser det varande gläds det och närs det geniet att betrakta sanningen..."

³⁴ *Staten*: "Det är väl ett rimligt försvar att säga att den som verkligen älskar att lära sig – han är av naturen lämpad att kämpa sig fram till det som är, att inte stanna vid de många enskilda tingen, som anses vara, utan fortsätta fram utan att hans kärlek avtrubbas eller upphör tills han får kontakt med naturen hos varje ting som är med den del av själen som är lämpad för en sådan kontakt [förnuftet], nämligen den del som har släktskap med detta; det är först när han med den delen närmar sig och har umgänge med det som verkligen är som han avlar förnuftig insikt och sanning, vinner kunskap, lever ett sant liv och får verklig näring – och först då, inte förr, upphör födslovändorna."

inte går med på att en och samma sak kan innehålla motsatser, har vi sett att människan kan detta. Eros i *Gästabudet* skulle i så fall vara en metaforisk beskrivning av människans natur; en komposit av gudomligt och världsligt, odödlighet och dödlighet. En mångfald av tillsammans inkompatibla begär – såväl gudomlig strävan efter verklig kunskap (sanning) och ”ära bland gudar”, som världslig strävan efter skenbar kunskap (åsikt) och ”odödlighet bland människor”. Detta skulle också förklara Sokrates’ upprepade hävdande av expertis på Eros-fronten – han känner sina mänskliga brister och är därtill övertygad om att förnuftet är något gudomligt. Att Sokrates’ redogörelse för Eros’ natur innehåller motsägelsefullheter blir i så fall fullt förståeligt; det är människans motsägelsefulla natur han beskriver. Detta passar även in i dialogens dramaturgi; medan de föregående talarna liknat Eros vid sådant som ligger dem själva nära om hjärtat,³⁵ liknar Sokrates Eros vid det som intresserar honom allra mest, nämligen människans natur i stort; det är i det dialektiska undersökandet av människan som han tror sig kunna nå verklig kunskap.³⁶ Eros har både filosofens och sofistens egenskaper – både vishetsälskandet och åsiktsälskandet. Denna läsning förklarar inte allt i *Gästabudet* men de metafysiska delarna i talet görs förståeliga och i stort kompatibla med vad vi stött på i *Faidros* och *Staten*.

Efter att ha behandlat Eros i de för Murdoch mest centrala dialogerna har vi sett att hennes Eros missar på åtminstone följande punkter: 1. Det är inte Eros som styr oss mot det goda, det är förnuftet, och 2. det är förnuftet som, i det att det blir bättre i takt med att det får ökad förståelse för *formerna*, förbättras, inte Eros. Vridningskonsten är ett ögonblicks verk, förändringen en lång vandring. Vi har därtill gett en alternativ förklaring av Eros, där de tre dialogerna någorlunda väl harmoniserar, utan att ha nödgats ”avintellektualisera” budskapet i dem. Vi tar nu denna diskussion vidare i nästa del, och ska alltså nu ta oss an Murdochs mest kända filosofiska bidrag, uppfattningen att grottallegorins eld är individens ego.

4. Murdochs Ego

En svårighet med att förstå hur Murdoch i MGM resonerar angående Platon är att hon oftare konstaterar än argumenterar. I introduktionen till *Iris Murdoch: Philosopher* (2012) lyfter Broackes precis detta, att ”[t]here are difficulties in Murdoch’s style of argument: she often

³⁵ I artikeln *Plato on Friendship and Eros* (2014/16 SEP, 12/5 2017) beskrivs det som att ”their love stories are themselves manifestations of their loves and of the inversions or perversions expressed in them.”

³⁶ Ur *Faidros*: ”Om man tvivlar på sånt och ska göra alla dessa varelser [otroliga varelser, obegripliga monster] sannolika med hjälp av någon fyrkantig teori, då behöver man massor av tid. Sånt har jag absolut inte tid med, och orsaken, min vän, är att jag ännu inte känner mig själv... Och så länge jag är okunnig på den punkten tycker jag att det är löjligt att jag ska undersöka sådant som ligger utanför mig.” (229e-230a) och ”Jag älskar ju att lära mig. Landskapet och träden kan inte lära mig något, det kan människorna i staden.” (230d).

tells us, in a sense, not that things might be *this* way, they might be *that* way, and *these* are her reasons for thinking that they are *this* way rather than *that* – but simply, that they are the way in question.” (Broackes 2012 s. 84) Detta, konstaterar Broackes, ”removes some of the sport for ordinary philosophers” (Broackes 2012 s. 84). Denna okonventionella stil gör hennes Platonläsning stundtals svårforcerad. Hur har hon kommit till sina slutsatser? I sekundärlitteratur som behandlar MGM är det inte ovanligt att Murdochs tidigare filosofiska skrifter får förtydliga mycket av det som sägs i MGM, vilket knappast är idealiskt; inte minst för att det ligger årtionden mellan publiceringen av hennes, för Platondiskussionen, mest relevanta filosofiska verk *The Sovereignty of Good* (SG) (1970) och *The Fire and the Sun* (FS) (1977), och *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992), och att det rimligen däremellan funnits utrymme för filosofisk utveckling. Varför skulle Murdoch skriva över 500 sidor svårforcerad filosofisk essä för att återge något hon i allt väsentligt redan behandlat många år tidigare? För att därför inte riskera att i för stor grad påverkas av hennes tidigare verk höll jag mig borta från dessa så länge som möjligt, men inför skrivandet av detta avsnitt såg jag mig nödgad att göra ett undantag för att ha möjlighet att förtydliga en viktig grund hos Murdoch. Murdoch tar nämligen, så vitt jag kunnat se, inte i MGM explicit upp sin tolkning av elden i grottallegorin, vilket ställer till det en del för läsaren då denna tolkning är så central för hennes förståelse av Platon i övrigt (den ligger som vi ska se implicit under hela redogörelsen i MGM). Väl införstådd med vad hon säger om grottallegorin i SG och FS så faller bitarna lättare på plats, och min bedömning är att det i detta fall inte finns någon större risk för att tillskriva en nyare Murdoch hennes gamla idéer, varför vi, trots min inledande motvilja och reservation, ska inleda med att göra några viktiga förtydliganden utifrån SG och FS.

1. Det som Sokrates i *Staten* kallar för den lägsta ”begärsdelen”³⁷ kallar Murdoch för ”...egoistic, irrational, and deluded...” (FS s. 5), med särskild betoning på det egoistiska.

2. Elden i grottallegorin ”represents the self, the old unregenerate psyche, that great source of energy and warmth.” Således är de som befriats från sina bojar och som vänt sig mot elden personer som ”...have gained the kind of self-awareness which is nowadays a matter of so much interest to us. They can see in themselves the sources of what was formerly blind selfish instinct.” (SG/E&M s. 382-383)³⁸ I SG är det inte givet att Murdoch menar att detta måste vara Platons syn på saken – detta är hur *hon* läser grottallegorin – men Murdochs utsagor i MGM

³⁷ ἐπιθυμητικὸν: ”that part of the soul which is the seat of the desires and affections” (Thesaurus Linguae Graecae (TLG): The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon (LSJ), s. 634, (uppslagsord 40625–40627), <http://stephanus.tlg.uci.edu.ezproxy.ub.gu.se/ljsj/ljsj.html#context=lsj&eid=40626> (12/5 2017).

³⁸ E&M: *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* (1999).

rörande Platon gör det otvetydigt att hon anser detta ligga helt i linje med vad Platon själv menade. Vi lägger med detta klargjort äldre alster åt sidan och låter MGM tala för sig själv. Det följande rör i huvudsak specifikt det Murdoch säger om Platon, men då hon hävdar att det hon påstår återfinns i Platons dialoger så kommer jag stundtals, för enkelhetens skull, att säga sådant som ”Murdoch anser att...” istället för ”Murdoch anser att Platon anser att...”.

Redan i bokens inledningsskede knyter Murdoch Platon till sig på följande vis: “The moral life in the Platonic understanding of it is a slow shift of attachments wherein *looking* (concentrating, attending, attentive discipline) is a source of divine (purified) energy.” (MGM s. 24-25) Som vi såg ovan är den renade energin här synonymt med individens förädlade Eros, och vad Murdoch säger är alltså att vi genom att bli bättre på ”attending”³⁹ därigenom får bättre begär (Eros), dvs. begär efter godare ting, till exempel att man börjar föredra att se Shakespeare på teater istället för att se andra människor idka kroppsligt umgänge på film, för att använda Murdochs egna absoluta motpoler inom konst-kategorin (MGM s. 13-14). ”The moral life” åsyftar individens strävan efter att bli en (i avseende på moral) bättre människa, och sker långsamt och mödosamt genom att förändra hela ens sätt att vara, och på så sätt går man från en verklighetsuppfattning fylld av egocentriska illusioner, till en mer sanningsenlig syn på världen (MGM s. 25). Som fullblodade egoister ser vi världen precis så som den måste vara för att passa oss, medan vi idealt osjälviska ser världen precis så som den faktiskt är. Detta är en bild vi inte har särskilt svårt att känna igen – de flesta har säkerligen stött på personer (och stundtals själv varit en) som alltid är offer för omvärldens brister (undervärderar ens egen roll) när något går fel, och som omvänt geniförklarar sig själv (övervärderar ens egen roll) när allting går precis som man hade tänkt.

Genom att sträva efter och älska sanningen istället för vår, av egot genererade, falska själv- och världsbild, blir vi dygdigare människor. Dygden det här är tal om för Murdoch är ödmjukhet, medlidande och mod, och genom att genuint *vilja* se och förstå världen osjälviskt (som den verkligen är, oavsett hur det tvingar en att se sina egna brister) tvingas vi att lägga band på våra begär efter allt annat (MGM s. 39). Vi kan inte på en och samma gång nära vårt begär efter sanning och vår uppblåsta självbild. Att *se* världen är i allt väsentligt en fråga om att *värdera rätt*, däribland att värdesätta rätt saker (MGM s. 56). Murdoch hänvisar inte i MGM till specifika passager som underbygger denna tes, utan kommer med utsagor i stil med “Platonic philosophy and some religious positions take ordinary egoistic consciousness to be a veil which separates us from the order and true multiplicity of the real world” och vi har att

³⁹ Ett nyckelbegrepp hos Murdoch, ursprungligen från Simone Weil (MGM s. 62).

bara att godta eller att avfärda – det finns inga specifika argument att granska eller ta ställning till (MGM s. 165). Om vi emellertid godtar kopplingen mellan egoism och moral, och ställer denna i relation till vilka *former* det är Platon via Sokrates i huvudsak uppehåller sig kring, så kan vi ana hur Murdoch resonerar. *Formerna* Sokrates intresserar sig för är särskilt *det sköna*, *det sanna* samt *det goda* (som står över de båda andra) (*Staten*, 509e-b). Att *skåda formerna* är att förstå vad som är verkligt skönt, sant, gott, och med sådan förståelse vet vi hur vi ska agera. Att nå målet, dvs. att komma ut ur grottan och skåda solen, är enligt Murdoch egentligen inte slutmålet. “This higher state does not involve the ending but rather the transformation of the ‘ordinary’ person and world. There is false unity and multiplicity and true unity and multiplicity. There is the selfish ego surrounded by dark menacing chaos, and the more enlightened soul perceiving the diversity of creation in the light of truth.” (MGM s. 165, 223, 319) Något som en läsare av *Staten* kan förbryllas över är hur de filosofer som ”skådat solen” kan förmås återvända ner i grottan, men Murdoch slipper åtminstone det problemet genom att hävda att detta är själva syftet med skådandet. Det är *den här världen* som ska skådas sanningsenligt, inte någon esoterisk verklighet bortom vår fysiska (MGM s. 165). En konsekvens av denna tolkning är att Murdoch nödgas tillskriva Platon medvetandet som begrepp, ett medvetande som beroende på grad av förädlad Eros ser världen mer eller mindre sanningsenligt. “As epistemologist, he does not define or describe any general ‘ordinary consciousness’, but as moral thinker posits a scale of (increasingly) refined personal awareness. His picture *demands* the concept of change of consciousness.” (MGM s. 174), där det är främst grottallegorin som är Murdochs belägg för denna tolkning (MGM 177). “The mind is indeed besieged or crowded by selfish dream life. Plato uses the word *eikasia*, best translated here as ‘illusion’ or ‘fantasy’, to indicate the most benighted human state, the lowest condition in the Cave. He also uses the word *phantasia* in this sense. He connects egoistic fantasy and lack of moral sense with inability to reflect.” (MGM s. 317) Vad vi får av Murdoch är således en progressiv skala, där fantasi och föreställningsförmåga (imagination) utgör två absoluta motpoler: “...I want to see the contrast more positively in terms of two active faculties, one somewhat mechanically generating narrowly banal pictures (the ego as all-powerful), and the other freely and creatively exploring the world, moving toward the expression and elucidation (and in art celebration) of what is true and deep.” (MGM s. 321)

För någon som är någorlunda bekant med Platon är det naturligt att undra hur Murdoch egentligen hanterar de starkt förnufts-betonande inslagen i hans dialoger. Ett sätt Murdoch hanterar detta på är genom att helt enkelt vara vag i sina formuleringar (vi såg t.ex nyss ”personal awareness”); genom att tala om intellektet utan att noga specificera begreppet, och

sedan låta det innefatta sådant som för hennes tes är väsentligt: "The ability, for instance, to think justly about what is evil, or to love another person unselfishly, involves a discipline of intellect and emotion. Thought, goodness and reality are thus seen to be connected." (MGM s. 398-399) Platons betonde, via Sokrates, av matematiken som en viktig vetenskap i strävan efter sanningen hanterar hon genom att hävda att den bara är ett exempel i mängden av intellektuella discipliner: "[t]he enjoyment and study of good art is enlarging and enlightening in this way. We may add to this that as mathematics 'stands for' any high intellectual discipline..." (MGM s. 180) Men, tillägger Murdoch, "we may, without breaking faith with Plato, suggest that the carpenter 'stands for' any careful attentive self-forgetting work of craft, including housework, and all kinds of nameless 'unskilled' fixings or cleanings or arrangements which may be done well or badly; so deeply may be read the doctrine of Ideas into our situation." (MGM s. 180) Det väsentliga med all färdighetsmässig verksamhet är graden av *uppmärksamhet* som vi ägnar den, hur vi går upp i den, glömmar oss själva och renar våra tankar. Murdoch antyder således att det väsentliga är *hur* vi tar oss an en konstruktiv verksamhet, inte vilken sorts kognitiv förmåga som verksamheten kräver av oss: "My moral energy is a function of how I understand, see, the world. There is continual strife in the deep patterns of desire. There are many ways in which people become better, all kinds of inspirations and illuminations, points of clarity and rays of grace." (MGM s. 293) Hon har vidare tonat ner Platons fokus vid det rationella intellektet genom att istället framhäva mystiska inslag. Färden upp ur grottan går ut på att genom ständigt "bättre bilder" av verkligheten ta sig upp till ett helt bildlöst stadium. (MGM s. 317–318, 320,) De intelligensbetonande vetenskaperna, med dialektiken allra högst upp, är ett slags trappa, men där *dianoia*, "discursive understanding", likväl är ett bildanvändande lägre stadium – ovanför finns *noesis*, "...an indescribable mystical state, thinkable perhaps as contemplation of the Form of the Good, a passionate stilled attention, wherein the self is no more." (MGM 318-319)

Det finns, föga förvånande med tanke på MGM:s omfattning, fler nyanseringar rörande Murdochs syn på egot och moral hos Platon men som på grund av föreliggande arbets problembeskrivning och omfattning måste utelämnas. Min förhoppning är likväl att det nu tecknats någorlunda klart hur Murdochs begreppspar Eros och Ego samverkar: eftersom "morality is loss of egoism" (MGM s. 468) krävs det något som kan förmå oss att förminska (och idealt sett förinta) egot, nämligen den drivkraft som Murdoch hävdar finns inom oss alla – Eros. Alla människor, oavsett grad av egoism, har en längtan efter, och därmed strävan efter, det goda, men få av oss vet vad det goda egentligen är. Vi misstar ett relativt gott (något gott *för mig*) för det verkligt goda (något gott *i sig*). Egot skymmer sikten, får oss att sträva efter

trivialiteter och meningslösa njutningar, eller i värsta fall dominans på andras bekostnad (MGM s. 104, 165). Så länge det finns förekomster av verklig godhet i världen i form av till exempel skönhet (som är den bästa ledtråden till *det goda* vi har (MGM s. 339), eller verkligt ödmjuka, självuppoftande, sanningsenliga individer (helgon)⁴⁰ i världen som kan vägleda oss, kan vår energi (Eros) förädlas, riktas rätt, och ju mer verklig godhet vi eftersträvar, desto bättre som människor blir vi. Utan Eros har *det goda* som begrepp ingen innebörd, utan dess energi är vi dömda till ett liv som obotliga egoister. I och med detta sätt att tolka Platons filosofiska budskap har Murdoch visat på en Platon som *inte* kan anklagas för ”moral intellectualism”; en Platon som var ute efter att göra oss till moraliskt bättre människor genom emotionell förståelse, snarare än rationell sådan.

4.1 Problematisering av Murdochs Ego

Som vi såg låter Murdoch sin ego-tolkning av *Statens* grottallegori belysa (om än i MGM implicit) resterande dialog – jag ska här istället låta resterande dialog belysa allegorin.

Som vi redan konstaterat inleds dialogen med Kefalos’ undran över att vissa gamlingar saknar de kroppsliga begären, och andra inte. De kommer så in på rättrådigheten. Efter en kortare dialog på ämnet med Kefalos’ son Polemarchos (och alltså Lysias’ bror) hamnar Sokrates i en häftig ordväxling med Trasymachos, som med enfaset hävdar att det verkligt goda, tvärt emot vad Sokrates hävdar, är att vara orättrådig: det som gagnar den starkare är det rätta (*Staten* 338c). Om man så vill kan det Trasymachos hävdar ses som en renodlad form av egoism, förutsatt att man själv faktiskt hör till de starkas skara. Väljer vi att betrakta denna ordväxling ur ett strikt moraliskt hänseende så ser vi hur ego-temat redan här gör entré. Om vi däremot betraktar den ur ett mer epistemologiskt perspektiv ser vi istället en person med en starkt befäst åsikt, som tycks ligga någorlunda i linje med normen (*Staten* 358a-e), och som personen i fråga inte kan redogöra för på ett rationellt sätt, men som han likväl håller fast vid även efter att ha tvingats se sin ståndpunkts (åsikts) motsägelsefullhet. Vi har alltså i Trasymachos ett slags motpol till Sokrates: han är övertygad om att han vet och överger inte den övertygelsen ens när han blivit visad att den inte håller (*Staten* 354a-c). I bok 2 fortsätter diskussionen, då varken Glaukon eller Adeimantos (båda bröder till Platon) inte heller de har övertygats av Sokrates, men till skillnad från Trasymachos vill de följa resonemangets vindar vidare, då de känner på sig att Sokrates har rätt, samtidigt som de, som Glaukon själv uttrycker det, ”...har hört Trasymachos och tusen andra tuta den [uppfattningen att det som gynnar den

⁴⁰ “The virtuous man sees and knows what is more real, the saint what is most real.” (MGM s. 400)

starke är det rätta] i mina öron” (*Staten* 358c-d). Värt att notera här är alltså den avgörande skillnaden mellan dem och Trasymachos: de nöjer sig inte med gängse åsikt, samtidigt som de traktar efter den förståelse de känner att de saknar. Glaukon och Adeimantos håller gemensamt ett, för argumentationens skull, slags tal *för* orättrådigheten där de lyfter en rad knivigheter som Sokrates behöver ta sig an. Två huvudsakliga påståenden tas där upp: dels att det mest gynnsamma för individen är att *verka* rättrådig, genom att skapa en illusion av rättrådighet, snarare än att verkligen vara det (*Staten* 365c-e), dels att, ”om ni [vuxna] alla hade talat på det sättet [att rättrådigheten är det största goda] från början och försökt övertyga oss om det från det vi var små, då skulle vi inte ha vakat över varandra nu för att hindra orättrådigheten; i stället skulle var och en ha varit sin egen övervakare [φύλαξ, väktare] och fruktat att han skulle släppa in det största onda i sitt hus om han handlade orätt.” (*Staten* 367a) Det vill säga, hade man redan från början fått lära sig rätt saker, hade orättrådigheten inte varit ett problem. Som vi ska se är det just kunskapen som framhävs i *Staten* som det centrala i förbättrandet av människa och samhälle: ”[Den rättrådige] vet, att bortsett från dem som genom sina gudomliga anlag känner motvilja att göra orätt och bortsett från dem som har vunnit kunskap och avhåller sig från det orätta finns det ingen annan människa som frivilligt är rättrådig: av feghet, ålderdom eller annan svaghet gisslar man orättrådigheten eftersom man inte själv kan bedriva den.” (*Staten* 366c-d) Den som vill förstå *Staten* ordentligt gör gott i att hålla dessa invändningar från Glaukon och Adeimantos i minnet, då det Sokrates gör hädanefter är att besvara just dessa; att visa hur man kan lära de unga att bli ”sköna” (balanserade, musiska) och rättrådiga (dvs. ges rätt/riktiga åsikter), och därigenom ge dem skarp blick för det sköna (*Staten* 401d-e), och när de mognat nog (dialektiken är farlig i händerna på ungdomen) (*Staten* 365b), ge dem de rationella förmågor och verktyg de behöver för att kunna skingra skuggorna (dvs. kunna identifiera och vederlägga felaktiga åsikter och nå verklig kunskap). Således har vi redan i bok 2, av Glaukon, fått moralen knuten till kunskapen.⁴¹ Att den musiska fostran som utläggs i bok 3 ligger i linje med kunskapsivrandet ges vi exempel på i ett stycke vi redan hänvisat till i tidigare diskussion: ”En sådan människa [en som tränat stridbarheten men inte det musiska] kommer att hata resonemang...; han lever ett liv i okunnighet och dumhet, utan rytm och behag.” (*Staten* 411e) Det ligger nära till hands att anta att detta anspelar på Thrasyachos förakt för den sokratiska dialektiken och på dennes ilska utfall mot Sokrates i bok 1.

⁴¹ Jonathan Lear gör i *Allegory and Myth in Plato's Republic* en liknande tolkning men ser Sokrates' projekt i *Staten* som mer metafysiskt; i detta avseende ligger jag här något närmare Murdoch. (Lear, J. (2006). *Allegory and Myth in Plato's Republic*. I G. Santas (Red.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden, MA: Blackwell Pub.)

Trasymachos exemplifierar på så sätt faran med det dialektiska verktyget i fel händer – han brukar den, om än dåligt, för att vinna diskussioner, inte för att söka sanning. När hans påståenden visar sig bristfälliga lämnar han diskussionen istället för att söka bättre alternativ, vilket får till följd att undersökningen i bok 1 av många läsare uppfattats som ett misslyckande från Sokrates' sida – ett misslyckande vi snarare bör klandra Trasymachos för.⁴² Dialektiken är en vänskaplig vandring. Om vännen vägrar följa med når man inte målet (*Menon*, 75d).

Något som tämligen explicit talar emot Murdochs ego-tolkning hittar vi också i bok 3. Sokrates konstaterar att statens väktare (notera att vi ännu inte nått indelningen mellan ”vanliga” väktare och filosofer) måste visa staten sin omsorg, ”...mest omsorg visar man säkert det som man tycker om, [...] och mest tycker man förstås om det som man anser gagnas av detsamma som man själv: när det går som bäst för det tror man att det också går väl för en själv och tvärtom.” (*Staten*, 412c-d). Väktarna ska *övertygas* och *anse* att det som faktiskt är bra för alla⁴³ också är det som är bra för en själv.⁴⁴ Det handlar inte om att sluta vilja ha det bästa för en själv – det handlar om att inse att det som är genuint bra för helheten faktiskt är det bästa också för en själv. Med avseende på antagandet att var och en bör handla på det sätt som gynnar henne själv skiljer sig inte Sokrates från Thrasymachos.

I bok 5 möts vi av en diskussion om vishetsälskande som jag misstänker är av högsta relevans för förståelsen av grottallegorin längre fram: Någon som verkligen älskar visheten, säger Sokrates, är en person som ”gärna smakar på alla sorts studier och med glädje sätter sig att studera och aldrig blir mätt”. (*Staten*, 475c) En intressant ordväxling mellan Glaukon och Sokrates följer: (*Staten*, 475d-e)

[Glaukon] – Då får du många underliga typer i den gruppen! Alla skådespelsälskare är sådana, tror jag, därför att de tycker det är roligt att lära sig. Och det blir helt bisarrt att räkna dem som älskar att vara åhörare till vishetsälskarna! De går inte frivilligt till filosofiska diskussioner och liknande möten – men det är som om de har hyrt ut sina öron till avlyssning av alla sorters körer, och de ränner runt till alla Dionysosfester, både i städerna och på landet. Ska vi verkligen kalla alla de här – och andra som studerar liknande saker plus dem som fördjupar sig i enklare hantverk – för filosofer?”

[Sokrates] – Inte alls, svarade jag.

[Glaukon] – Vilka kallar du riktiga filosofer då? frågade han.

[Sokrates] – Dem som älskar att betrakta sanningens skådespel, sade jag.

Sokrates lyfter nu en argumentation för att förklara vad han här menar, som går ut på att motsatser (vackert-fult, rätt-fel, gott-ont, och alla andra former (*Staten*, 476a)) alltid i sina rena

⁴² Barney, R. (2006). Sokrates' Refutation of Trasymachus. I G. Santas (Red.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (s. 45). Malden, MA: Blackwell Pub.

⁴³ Dvs. staten som helhet och den individuella själen i dess helhet.

⁴⁴ ”Övertygas” och ”anse”, eftersom väktarna i detta skede av dialogen bara fått riktig åsikt, inte riktig kunskap.

former är helt och hållet distinkta ting, men att de, när de ”förbinds med handlingar [som hör till den imperfekta, föränderliga världen],⁴⁵ kroppar och med varandra antar vart och ett olika gestalt överallt och ter sig som många.” (*Staten* 476a) Skådespelsälskarna, menar Sokrates, är de som älskar att ta del av dessa förbindelser, dvs. blandningarna av rena former och kontingent verklighet; ”dem som älskar att fördjupa sig i enklare hantverk samt handlingens män” (*Staten* 476a), medan filosoferna *med tanken* älskar att skåda formerna *i sig*. Skådespelsälskaren, säger alltså Sokrates, är den som ”...erkänner att det finns sköna ting men varken erkänner skönheten själv eller *kan följa med om någon försöker leda honom fram till kunskap om denna skönhet*.” (min kursivering) (*Staten* 476e) Sokrates frågar Glaukon om han inte håller med om att en sådan person lever som i en dröm, snarare än i ett vaket tillstånd, och han får medhåll (*Staten* 476e). Filosofen däremot, ”som både erkänner att något är det sköna självt och... kan se, dels det sköna självt, dels de ting som har del i det sköna självt eller menar att det sköna självt är de ting som har del...”, är ”vaken i högsta grad.” (*Staten* 476d) Vi ser nu likheterna mellan denna passage och grottallegorin, och kan därför ana vad det som precis därpå följer innebär för grottallegorin: ”Då är det väl riktigt av oss att säga att sinnestillståndet hos den ene är *kunskap*, eftersom han vet, och tillståndet hos den andre är *åsikt*, eftersom han hyser åsikter.” (min kursivering) (*Staten* 476d) Resonemanget fortsätter och de kommer fram till att kunskap och åsikt är två olika förmågor, där kunskapens föremål är *det som är* (*Staten*, 477d), men eftersom motsatsen till kunskap är okunnighet (vars föremål är *det som inte är*) måste åsikten vara något annat som befinner sig mittemellan okunnigheten och kunskapen; åsikten är ”dunklare än kunskap och klarare än okunnighet”, dess föremål ”har del i både varat och ickevarat” och motsvaras av ”folks många konventioner om skönhet och annat som skvalpar omkring mittemellan det som inte är och det som på ett alldeles rent sätt är.” (*Staten* 478c-479d) De som inte förmår se ”det sköna självt och inte heller kan följa någon som söker leda dem dit, och som ser många rätta ting men aldrig det rätta självt och likadant med allt annat – om dem ska vi säga att de har åsikter om allt men aldrig kunskap om något enda av de saker som de har åsikter om.” (*Staten* 479e) De är åsiktsälskare istället för vishetsälskare (*Staten* 480a). Alltså: den som älskar sanningen har viljan och förmågan att ledsagas till den, medan den som älskar åsikten saknar denna vilja och förmåga och fastnar därför mellan kunskapen och okunnigheten. Med kunskapen ser vi klart *det som är*, med åsikten ser vi *dunkelt* det som varken rent *är* och *inte är*; människors konventioner, uppfattningar eller åsikter, det som inte är produkten av ett

⁴⁵ ”Kan något utföras i handling precis som det sägs? Eller ligger det i handlingens natur att den fångar sanningen i längre grad än ord...?” (*Staten* 473a)

dialektiskt resonemang och som inte heller tål att utsättas för ett sådant. Åsiktsälskaren ”förirrar sig bland ting som är mångahanda och mångskiftande.” (*Staten* 484a)

Vi kan i inledningsskedet på bok 6 ana att Sokrates hade hoppats få sina samtalskamrater med på tåget vid det här laget, men Glaukon grusar dessa förhoppningar genom att alltså inte veta vilka – åsiktsälskarna eller vishetsälskarna – som bäst lämpar sig att styra i staten (484b *Staten*). Sokrates ger sig därför in i ett tydligare definierande av vad som egentligen karakteriserar idealfilosofen. Det som kan vara relevant för föreliggande diskussion att lyfta från detta avsnitt är diverse förtydliganden och ytterligare belägg för vår tes, så som att ”den som verkligen älskar att lära sig – han är av naturen lämpad att kämpa sig fram till det som är...” och stannar inte vid ”de många enskilda tingen, som *anses* vara”, utan fortsätter framåt tills han (med förnuftsdelens av själen) på riktigt fått kontakt med verklig kunskap, ”...och först då, inte förr, upphör födslovåndorna.” (*Staten* 490b) Här accentueras att ”mellanstoppet” på väg mot verklig kunskap återigen är vad som *anses* vara, alltså åsikterna. Vi får även en smärta-metafor vi med fördel kan ställa i relation till motsvarande beskrivningar i grottallegorin; vägen mot sanning är mödosam, svår och plågsam (den jämförs med en förlossning), (*Staten*, 490b) först när man verkligen *förstått* går smärtan över. I bok 6 kopplar Sokrates vidare ihop åsiktsälskandet med sofister – de ”lär inte ut några andra åsikter än dem som massan uttrycker när den kommer samman. Det är detta de kallar vishet!” (*Staten* 493a) Sofisten studerar människomassan, lär sig vad de *tycker* är rätt och riktigt, kallar sedan detta för vishet och börjar lära ut det till andra; ”...han har ingen verklig vetskap om vilka av dessa åsikter och begär som är sköna och fula, goda och onda, rättrådiga och orättrådiga, utan benämner dem alla efter det stora djurets [dvs. människomassans] åsikter: dem som djuret gillar kallar han sköna, dem som djuret ogillar kallar han onda. På något annat sätt kan han inte redogöra för dem” (*Staten* 493b-c).⁴⁶

I slutet på bok 6 introduceras solen som metafor för *det goda*; ”det som det goda självt är i tankens värld i förhållandet till tänkandet och till ting som kan tänkas, det är solen i det synligas värld i förhållandet till synen och till föremål som kan ses.” (*Staten* 508c) Utan *det goda* hade vi inte kunnat tänka, den gudomliga delen av själen hade inte funnits.⁴⁷ ”Det godas

⁴⁶ Jämför med Glaukons utmaning i Bok 2: ”...jag tar upp Trasymachos argument på nytt, och för det första säger jag vad man i allmänhet anser att rättrådigheten är för något och vad den har för ursprung. För det andra ska jag hävda att alla som praktiserar rättrådighet gör det därför att de måste, mot sin vilja, och inte därför att den är något gott. För det tredje ska jag hävda att det är rimligt att de gör så, för den orättrådiges liv är mycket bättre än den rättrådiges enligt deras åsikt. Själv delar jag inte den uppfattningen, Sokrates; ändå är jag villrådig eftersom jag har hört Trasymachos och tusen andra tuta den i mina öron...” (*Staten* 358c-d)

⁴⁷ Utan *det goda* hade i förlängningen ingenting funnits men här åsyftas att själen i högre grad än något som bara skapats av det goda, också har en (möjlig) aktiv koppling till det goda (*Staten* 490b, 509b).

form är grunden till kunskap och sanning, och du ska tänka dig att den är föremål för vetande.” (*Staten* 508e) Slutligen introduceras den så kallade delade linjen. Sokrates tecknar en bild, där verkligheten delas upp i det tänkbara och det synbara, och vardera sådan del delas sedan in i ett tydligare respektive ett otydligare område (*Staten* 509d). I det synbara har vi dels skuggor och spegelbilder, dels det som dessa skuggor och spegelbilder efterliknar: ”djuren runtomkring oss, allt som växer och hela klassen av tillverkade föremål.”⁴⁸ (*Staten* 509d-510b) I det tänkbara har vi istället å ena sidan avbilder av det mest sanna i den synliga (kontingenta) världen, å den andra den bildlösa dialektiken som går från ren form till ren form (sanningen om *det som är*) (*Staten* 511c). Det är viktigt att komma ihåg att den delade linjen i sig är en sorts metafor som Sokrates använder sig av, men notera även här att Murdoch placerar dialektiken i bild-delen av ”tänkandets fält”, när Sokrates faktiskt säger att den hör till den bildlösa delen. Åtgärdar vi detta misstag försvinner mycket av den icke-rationella mystik som hon i MGM vill tillskriva Platon idé av den högsta förståelsen (MGM s. 108). Den delade linjen må vara omtvistad, dock inte denna detalj. Vad vi med säkerhet ska ha med oss härifrån är därför dels att Sokrates åter betonar illusionens koppling till *åsikten*, dels betonandet av dialektiken och intellektets strävan efter högre förståelse som det som kan ge klarsyn.

När vi nu är framme vid grottallegorin bör vi i största möjliga mån hålla det hittills behandlade i åtanke, och då särskilt detta:

1. Trasymachos och dennes starka åsikter, ilskna reaktion när Sokrates vederlade hans åsikt samt hans ovilja trots detta att följa med i resonemanget,
2. resonemanget i bok 5 som kategoriserade vetandet i okunnighet-åsikt-kunskap, där åsiktsälskarens kärleksobjekt var det som *anses* vara, medan vishetsälskarens (filosofens) kärleksobjekt var det *som verkligen är*,
3. bilden i bok 6 av det godas form utgörandes ”solen” för tanken – det som möjliggör för intellektets öga att *se* det som verkligen är.

Vad ser vi då i grottan? Om någon löses ur bojorna (total okunnighet) och tvingas vända sig om och gå mot ljuset (kunskapen) skulle detta vara plågsamt för honom, han skulle inte medge att det som han tidigare hade sett (åsikterna) var dumheter – han skulle tvärtom ”...bli förlägen och anse att det som han såg förut var sannare än det som man nu visade honom...” (*Staten* 515d). Om han släpades upp och ut i det riktiga solljuset (få verklig kunskap) skulle

⁴⁸ Här förvirrar Stolpes översättning något, Reeve (2004) återger passagen så här (Bloom (1991) och Griffith gör snarlika översättningar): ”Would you also be willing to say, then, that, as regards truth and untruth, the division is in this ratio: as what is believed is to what is known, so the likeness is to the thing it is like?”

det vara smärtsamt, han skulle uppröras av behandlingen, och skulle inledningsvis vara bländad av ljuset och oförmögen att se någonting (*Staten* 515e). Men när han väl hade vant sig och insett att detta var verklig vishet och att det som räknades som vishet bland människorna nere i grottan i själva verket var ”att leva med åsikter” så skulle han vilja stanna uppe i det riktiga ljuset (dvs. han skulle inte vara beredd att byta kunskap mot åsikt) (*Staten*, 516c-e). Allt som vi ser med synen (dvs. den nedre delen av linjen) är fängelset (grottan) och elden där nere motsvarar den synliga solen, medan den verkliga solen är den som lyser upp tankens värld; den synliga solen är ”tanke-solens” avbild och således mindre verklig, precis som åsikten är mindre verklig än kunskapen (*Staten* 517b-c). Någon som har begåvats med ”tänkandets dygd” (dvs. född skarptänkt) måste vridas rätt – felvriden, inriktad mot den synliga världen, kan den personen dominera i spelet om vad som *anses* vara, och omvänt så kan den personen rättvriden nå verklig sanning om det som verkligen är (*Staten* 518d-519c). Tar vi Sokrates på orden och tolkar grottans ”eld” som vår synliga sol, och kopplar detta till distinktionen mellan åsikt och kunskap, kan vi förklara vad den sol vi vanligtvis förknippar med solbränna, mogna jordgubbar och alla platser utom Göteborg, egentligen har för koppling till åsikterna. För som vi såg tidigare var åsikten och kunskapen två olika förmågor, och precis som tankens sol möjliggör verklig kunskap, möjliggör dess avbild åsikterna; syn utan tankemässig reflektion antar allt det ser för att vara sant (alla som sett en katt jaga skuggor kan relatera till detta). Alltså får vi följande förhållande:

- ❖ Grottallegorins eld: den synliga solen som möjliggör fysisk (kontingent) existens och fysisk förnimmelse av denna (och alltså något att ha åsikter om).
- ❖ Grottallegorins sol: *Det goda*, möjliggör all existens (något att ha verklig kunskap om), inkl. de andra rena formerna (inkl. *det sköna*), men också den fysiska förnimbara verklighetens sol (dvs. elden).
- ❖ Själen, vårt intellekt, är det enda i en människa som har del av *det goda*, dvs. det enda hos oss som är odödligt och oföränderligt. Det är själen vi har åsikter eller söker kunskap *med*. När själen (intellektet) är vänd mot den fysiska världen förnimmer den och ägnar sig åt oreflekterat tyckande (åsikter). När själen (intellektet) är vänd mot det goda ägnar den sig åt rationellt tänkande och (vänskaplig) dialektik, den söker verklig kunskap oavhängig och bortom den förnimbara verkligheten. Den ser med själens öga (intellektet) istället för kroppens (vanliga syn).

Oavsett om man instämmer i denna tolknings alla detaljer eller ej, är det relevanta här att vi kan konstatera är att begreppet ”ego” inte har med detta sökande efter klarsyn att göra. Det som otvetydigt står i centrum är åsikt kontra kunskap. I den stat och själ som i *Staten* målas

upp platsar inte idén om självupppoffring, förminskande av egoism och dylika tankar. förnuftet lär sig förstå vad som är bäst och lär sig kontrollera och styra de mindre förnuftiga delarna (stridbarheten, begären) i samma riktning – dvs. bort från den föränderliga världens åsiktsmakeri, i riktning mot riktig kunskap om det sköna, sanna och goda. För att en människa som helhet ska bli bra kan inte varje enskilt begär ges högsta prioritet. Självdisciplin och målmedvetenhet (mot det riktigt goda) krävs, men framför allt behöver vi veta vad det goda är för att kunna göra det goda, och sådan verklig kunskap nås bara genom förnuftet. I *Staten* i synnerhet exemplifieras det svåra (för att inte säga omöjliga) i att få en vuxen människa att genomföra vridningen mot det goda – när förnuftet väl infinner sig i den unge vuxne måste personen i fråga redan inneha förmågan att känna igen det goda, därav den musiska uppfostran i ungdomens lyckliga dagar. Bilden Platon tecknar via Sokrates är således synnerligen nedslående – en dåligt uppfostrad ungdom är en förlorad ungdom.

5. Slutreflektion

Vi har nu bekantat oss med kärnan i Murdochs moralfilosofiska budskap i MGM, och vi har sett att detta budskap troligtvis inte var Platons, vad Murdoch än hävdar (MGM s. 511). Vad vi inte har behandlat är vad Murdoch säger om den mer klassiska metafysiken hos Platon, såsom själens odödlighet, läroprocessen som erinran och formernas oföränderlighet. Dessa ingredienser spelar inte någon positiv roll i Murdochs filosofi i egentlig mening, men vi ska ändå nämna dem då de ytterligare belyser vidden av hennes Platon-anpassning.

Murdoch menar att vi ska tolka Platons myter, inklusive utläggningar om själens odödlighet och återerinring,⁴⁹ som ett ”som om”; mytens roll är att ge oss vägledning *i detta liv*, ”these mythical pictures should be kept and used, not as literal factual information, or as magic, but as enlivening spiritual images.” (MGM s. 403) Platon, säger Murdoch, trodde inte på magi eller gudar (MGM s. 403). Platons hävdande att endast det oföränderliga kan vara föremål för verklig kunskap (bl.a. *Staten* 585b-d) berör Murdoch aldrig. Istället väljer hon att upprepade gånger hävda att Platon egentligen menar att vi ska lära oss uppskatta den materiella världens mångfald, *på rätt sätt*⁵⁰ (MGM s. 165). Nedtonandet av det metafysiska yttrar sig även

⁴⁹ Ang. Sokrates' utläggning om ”anamnesis/erinran” i Menon, som Murdoch menar ska uppfattas som en myt (och således metafor): ”It is then as if he always knew it and were remembering it. The process of discovery is to be thought of as accompanied or motivated by a passion or desire which is increased and purified in the process.” (MGM s. 400)

⁵⁰ “This higher state does not involve the ending but rather the transformation of the ‘ordinary’ person and world. There is false unity and multiplicity and true unity and multiplicity. There is the selfish ego surrounded by dark menacing chaos, and the more enlightened soul perceiving the diversity of creation in the light of truth.” (MGM s. 165)

i det att hon i exemplifierande av studiernas roll i moralutveckling byter ut Platons matematik mot språkstudier (impliceras att det är *hur* vi tar oss an en disciplin som är det avgörande), och att hon på så sätt förbiser den logiska nödvändighetens ontologiska tillika epistemologiska företräde hos Platon (MGM s. 338; *Staten* 524e-526a).

Det hos Murdoch som faktiskt liknar Platons ontologi på detta plan är hennes ”transcendenta goda” (MGM s. 56, 223) och här är det oklart vad hon egentligen menar, men metafysik i klassisk mening verkar det inte röra sig om: ”Plato’s Good is not a god, it is an impersonal object of love, a transcendent idea, *pictured* as a magnetic centre of vitality (for instance as the sun).” (MGM s. 344) Hennes kursiverade ”pictured” här är av högsta vikt – ställer vi det i relation till hennes hävdande att medvetandet använder sig av temporära bilder i alla stadier av förståelse utom det absolut högsta,⁵¹ får vi en indikation på att *det goda* ligger bortom vår förståelsehorisont – vi kan föreställa oss dess roll i våra liv, men inte med ord beskriva exakt vad denna transcendent idé egentligen är (MGM s. 329). Enligt Murdoch handlar hennes och Platons filosofi om *denna* värld, formerna finns *i* världen, inte bortom den (MGM s. 398). Hon var uppenbarligen ute efter att ta ner Platon på jorden i fler avseenden än det rörande förnuftet.

Det är lätt hänt, för att inte säga oundvikligt, att en problematisering av ett så omfattande verk som MGM blir orättvist förenklad och tillspetsad, särskilt när den ska göras på så få sidor som här. Jag har försökt visa, dels hur Murdoch gett Eros en annorlunda roll än den har hos Platon, och dels att Murdoch felaktigt identifierat individens Ego som den huvudsakliga orsaken till vår illusoriska tillvaro. Detta betyder inte att Murdoch totalt har missat Platons (via Sokrates’) betoning av intellektet i sökandet efter sanning, eller att Eros egentligen är obetydlig för Platon. Eros *är* viktig för Platon, och Murdoch är ofta tillräckligt textnära för att det hela stundtals ska upplevas som någorlunda trovärdigt – och parerar därtill en hel del av de implikationer som hennes omtolkning leder till, genom att fortsätta hävda sådant hos Platon som egentligen grundar sig i det upplägg hon själv gjort sig av med. Utsagor såsom ”Plato envisages erotic love as an education, because of its intensity as a source of energy...” (MGM s. 345), ”Kant sees the active principle as cool reason, Plato as rational virtuous passion (Eros)” (s. 298, MGM), och ”[i]t may be noted that Plato is less democratic, or less optimistic, than Anselm, who thought anyone could conceive of God”, är exempel på sådant som sammantaget upprätthåller illusionen av att vi fortfarande befinner oss hos Platon. Vad jag hoppats ha visat

⁵¹ ”Noesis is an indescribable mystical state, thinkable perhaps as contemplation of the Form of the Good, a passionate stilled attention, wherein the self is no more. (This does not imply leaving the world.)” (MGM s. 319).

i denna uppsats är emellertid att Murdoch effektivt flyttat agensen från förnuft till Eros och därtill gjort Platons pessimism obefogad; med intellektuella barriärer undanröjda behöver inte de mindre begåvade inse behovet av att följa de upplysta för att bli rättrådiga människor, var och en kan åtminstone i teorin bli bättre människor i avseende på moral. Alla kan nå klarsyn.

Murdoch ger i MGM uttryck för att hon var väl medveten om att det hon gett sig ut på var en fin balansgång. I bokens avslutande kapitel säger hon:

In thinking about the work of great metaphysicians one has to seek a balance between 'faithfulness to the text' and a tendency to invent one's own metaphysician. If one is too 'faithful' one may merely reproduce unassimilated ideas which remain remote and dead; if one is too 'inventive' one may lose the original and present one's own thoughts instead of the great thoughts to which one should have attended more carefully. [...] In my own case I am aware of the danger of inventing my own Plato and extracting a particular pattern from his many-patterned text to reassure myself that, as I see it, good is really good and real is really real. (MGM s. 510-511)

Murdochs förhållningssätt till Platon resulterar således i en kreativ nytolkning, som hon samtidigt tämligen grundlöst hävdar har belägg i Platons dialoger. Kanske var balansgången mellan "faithful" och "inventive" givet hennes ansats här omöjlig, snarare än svår.

Det är lätt att dras med i Murdochs beskrivning av Platons moralfilosofi. Den är förförisk på det sättet, och därtill svårgranskad på grund av MGM:s essä-artade stil med avsaknad av transparent argumentation. Trots detta, och trots det stora utrymmet för tolkningsvariation i Platons texter vill jag hävda att Murdochs tolkning av honom är felaktig. Hon har vänt upp och ned på Platons upplägg, där vi förvisso skulle kunna läsa in att kunskap (klarsyn) leder till mindre egoism (eftersom de lägre begären då kontrolleras), men inte att mindre egoism leder till mer kunskap (klarsyn), eftersom det endast är med förnuftet som de lägre begären kan kontrolleras. För det handlar inte essentiellt om att sluta bry sig om sig själv, utan om att lära sig vad som är det goda *i sig*, vilket för Sokrates är det goda för såväl en själv som för alla. Sokrates skulle förmodligen bli mycket förvånad om vi försökte tala om för honom att livet inte går ut på att söka största möjliga lycka (εὐδαιμονία) för egen del. För honom är problemet bara att människor tenderar att missförstå vad deras lycka består i. Vi har sett att detta tema är det mest centrala i Platons dialoger; den stora striden mellan åsikterna och kunskapen, eldens sfär och solens. Sokrates beskriver det sistnämnda som hörande till det gudomliga, en bestämning som vi utifrån Sokrates' egna exempel kan fylla med innehåll så som "resonerande förnuft" och "evig sanning". Murdoch använder förvisso begreppet "spiritual" i motsvarande sammanhang, men utan förklarande innehåll. Mystiken ersätter hos henne det förnuftsbetonande.

Än sen? Spelar denna vändning väsentligen någon roll? Jag tror det, för den ställer något viktigt i skymundan: Sokrates lyfter i dialogerna och betonar, på ofta briljanta vis, kampen mellan å ena sidan oreflekterad åsikt, å den andra den svåra insikten om hur lite man egentligen vet, i kombination med en utvecklad förmåga att rationellt *granska* utsagor och på så sätt söka verklig förståelse. Detta är en strid som pågår alltjämt, och som, givet vår natur, knappast lär få ett definitivt avslut. Dragkampen mellan bekväm åsiktsdyrkan och ansträngande kunskapssträvan utspelar sig både inom var och en och i samhället i stort (högskolevärlden inkluderad).

Murdochs platonism är attraktiv i det att den rimmar väl med en universalistisk, demokratisk människosyn. I hennes version finns det formellt sett inga hinder för moralisk förbättring, varken dålig uppfostran eller låg intelligens. Förutsättningarna kan skifta, men då särskilt de yttre (krig, svält, misär och ondska som gör det svårare att se det goda i världen) (MGM s. 503). Trots hindren kan alla (i teorin) bli bättre, och det är aldrig för sent att bli det. I sin iver att se detta ideal även i Platons filosofi så har Murdoch inte tagit den historiska sanningen på tillräckligt stort allvar. Istället för att leva med Platons så kallade ”moraliska intellektualism”, och försöka förstå djupet av den, har hon gjort sig av med den. Varför hon har gjort sig detta omak för att få Platons filosofi att passa hennes egna ideal vet jag inte, hennes tankar är stora nog att stå på egna ben. Men vi kan gissa vad Sokrates skulle ha sagt. ”Varför bråka om vad jag sade? Jag kanske hade rätt, men vill ni förstå det goda är det ert eget förnuft ni ska rådfråga, inte mig.”

Källförteckning:

Digitala källor:

Thesaurus Linguae Graecae (TLG): The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon (LSJ), <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/ljs.html#context=ljs&eid=113308> (11/5 2017), <http://stephanus.tlg.uci.edu.ezproxy.ub.gu.se/ljs/ljs.html#context=ljs&eid=40626> (12/5 2017).
Stanford Encyclopedia of Philosophy: *Plato on Friendship and Eros*, <https://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/> (12/5 2017).

Artiklar:

Antonaccio, M. (2001) "The Virtues of Metaphysics: A Review of Iris Murdoch's Philosophical Writings." *Journal of Religious Ethics* 29, no. 2 (2001): 309-35.
Hämäläinen, N. (2013) "What Is Metaphysics in Murdoch's Metaphysics as a Guide to Morals." *SATS* 14, no. 1 (2013): 1-20.
Lear, G. (2010). Response to Kosman. *Classical Philology*, 105(4), 357-362. doi:10.1086/659325.
Kosman, A. (2010). Beauty and the Good: Situating the Kalon. *Classical Philology*, 105(4), 341-357. doi:10.1086/657025.
Schindler, D. C. (2007). Plato and the problem of love: On the nature of eros in the symposium. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 40(3), 199-220.

Platon-översättningar:

Bloom, A. (1991). *The Republic of Plato* (2.nd ed.). New York: Basic Books.
Griffith, T. (2000). *Plato: The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
Howatson, M.C./Sheffield, F. (2008) *Plato: The Symposium*. New York: Cambridge University Press.
Reeve, C. (2004). *Republic*. Indianapolis: Hackett Pub.
Stolpe, Platon, & Stolpe, Jan. (2000). *Skrifter Bok 1, Sokrates försvarstal; Kriton; Euthyfron; Laches; Den mindre Hippias; Gästabudet; Faidon; Gorgias (Atlantis väljer ur världslitteraturen)*. Stockholm: Atlantis.
Plato. trans. Waterfield, R. (2002). *Phaedrus* (Oxford world classics). Oxford: Oxford University Press.

Stolpe, J., & Platon. (2001). Skrifter. Bok 2, Menon ; Protagoras ; Lysis ; Charmides ; Ion ; Menexenos ; Euthydemos ; Faidros ; Kratyllos (Atlantis väljer ur världslitteraturen). Stockholm: Atlantis.

Stolpe, J., & Platon. (2003). Skrifter. Bok 3, Staten (Atlantis väljer ur världslitteraturen). Stockholm: Atlantis.

Övriga källor:

Broackes, J. (2011). Iris Murdoch, Philosopher: A collection of essays. Corby: Oxford University Press.

Conradi, P. (2001). The Saint & the Artist: A Study of the Fiction of Iris Murdoch. London: HarperCollins.

Murdoch, I. (1977). The fire & the sun: Why Plato banished the artists: Based upon the Romanes lecture, 1976 (The Romanes lecture ; 1976). Oxford: Clarendon P.

Murdoch, I. (1992). Metaphysics as a guide to morals. London: Chatto & Windus.

Murdoch, I. (1999). Existentialists and mystics: Writings on philosophy and literature. London: Penguin.

Santas, G. (2006). The Blackwell guide to Plato's Republic (Blackwell guides to great works; 1). Malden, MA: Blackwell Pub.

Sheffield, F. (2006). Plato's Symposium : The ethics of desire. New York: Oxford University Press.